



PAUL L. GAVRILYUK

CATEHEZĂ ȘI CATEHUMENAT
ÎN PRIMELE VEACURI ALE BISERICII

Colecția „Patristica” este coordonată de
Dragoș DĂSCĂ și Pr. Cezar ȚABĂRĂNĂ

Referenți științifici:

John Behr (St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York)
Paul Gavrilyuk (St Thomas University, Minnesota)
Alexis Torrance (Notre Dame University, Indiana)
Josiah Trenham (Ss Cyril and Athanasius Orthodox Institute,
San Francisco)
Ștefan Munteanu (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge,
Paris)

Contribuția traducătorilor:

Paula Ilaș: Introducere, cap. IV-VIII
Daniela Bahrim: cap. I-III

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GAVRILYUK, PAUL L

Cateheză și catehumenat în primele veacuri ale bisericii /
Paul L. Gavrilyuk ; trad. din lb. franceză: Paula Ilaș și Daniela
Bahrim. - Iași : Doxologia, 2018

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-606-666-661-9

I. Ilaș, Paula (trad.)

II. Bahrim, Daniela (trad.)

2

© P.L. Gavrilyuk, *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*. Les
Éditions du Cerf, 2007

© Editura DOXOLOGIA, 2018

ISBN: 978-606-666-661-9



studii

26

PAUL L. GAVRILYUK

**CATEHEZĂ ȘI CATEHUMENAT
ÎN PRIMELE VEACURI ALE BISERICII**

Traducere din limba franceză
PAULA ILAȘ ȘI DANIELA BAHRIM

Carte tipărită cu binecuvântarea
înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei



DOXOLOGIA
Iași, 2018

276:251
G26

CUPRINS

Mulțumiri	9
Abrevieri	11
Prefață	13
I. Începuturile Bisericii neotestamentare	19
Cateheza ca întâlnire cu Iisus	20
Prozelitismul în iudaism și misiunea apostolică printre păgâni	25
Catehumenat și Botez	28
Etaple catehumenatului	31
Conținutul catehezei apostolice	36
Tradițiile locale ale catehezei	45
Primii cateheți	50
II. Convertire și catehumenat în secolul al II-lea	57
Moștenirea iudaică și transformarea ei în viața Bisericii	57
Școala creștină și cultura păgână	62
Autoritatea învățătorilor și diversitatea școlilor creștine	68
Inițierea la Școala lui Iustin din Roma	72
Cateheza ca istorie a mântuirii	75
Cateheza celor două căi	81
III. Catehumenatul în <i>Tradiția apostolică</i> și documentele aferente	85
<i>Tradiția apostolică: Un ordo eclesial de origine incertă</i>	86
Întâlnirea prealabilă	88

Treapta de jos a catehumenatului	95
Treapta de sus a catehumenatului și botezul	97
Decorul arhitectural al catehumenatului în secolul al III-lea ..	103

IV. Școala catehetică din Alexandria (sfârșitul secolului al II-lea – mijlocul secolului al III-lea)

Pleiada din Alexandria: Panten, Clement, Origen și ceilalți ..	110
Credința, educația păgână și filosofia elenistică	121
Conținutul catehezei lui Origen	129
Catehumenat și practică de pocăință	137
Cunoaștere exoterică și ezoterică	142

V. Catehumenatul la Ierusalim în secolul al IV-lea

Schimbările în relațiile dintre Biserică și Stat	150
Înflorirea unei geografii sfinte în timpul împăratului Constantin	151
Încreștinarea bazilicilor și locul catehumenilor în biserică	155
Catehumenatul și celelalte mijloace de convertire	160
Două viziuni ale educației elenistice: tertulianismul și origenismul	165
Două etape ale catehumenatului	169
Practica amânării Botezului	173
Primirea în categoria „celor pentru luminare” (<i>illuminandi</i>)	175
Exorcismele	180
Disciplina arcană	184
Cateheza dogmatică a Sfântului Chiril al Ierusalimului	191
Cateheza mistagogică	196

VI. Catehumenatul în Antiohia de la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea

Influența origenismului asupra școlilor teologice din Alexandria și Antiohia	204
--	-----

Doi dascăli: Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia	208
Etapă îndepărtată a catehumenatului și Botezul amănat	211
Conversația cu „cel pentru luminare” (<i>illuminandi</i>)	213
Exorcismele	215

Cateheza morală a Sfântului Ioan Gură de Aur și practica ascetică	216
---	-----

Cateheza dogmatică a lui Teodor de Mopsuestia ca explicare a <i>Simbolului de credință</i>	219
--	-----

Istoria mântuirii în cateheza din cartea a VII-a a <i>Constituțiilor apostolice</i>	222
---	-----

O cateheză pentru cateheții Sfântului Grigorie de Nyssa	228
---	-----

Botezul și ritualurile care-l însoțesc	233
--	-----

Cateheza mistagogică	240
----------------------------	-----

Participarea catehumenilor și a penitenților la Sfânta Liturghie	245
--	-----

VII. Catehumenatul la Milan și în Africa de Nord de la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea

Călătoria spirituală a Fericitului Augustin	258
---	-----

Pre-catehumenatul	266
-------------------------	-----

Rânduiala facerii catehumenului	272
---------------------------------------	-----

Catehizarea „auditorilor”	275
---------------------------------	-----

Nevoințe ascetice și cateheză morală	280
--	-----

„Transmiterea” și „restituirea” Simbolului de credință	284
--	-----

„Transmiterea” și „restituirea” rugăciunii „Tatăl nostru” și a psalmilor	294
--	-----

Cateheza mistagogică a Sfântului Ambrozie din Săptămâna Luminată	297
--	-----

VIII. Declinul catehumenatului în Evul Mediu timpuriu

Cauzele declinului catehumenatului prebaptismal	308
---	-----

Urmele prescurtării și dispariției catehumenatului prebaptismal	317
Urmele unei tradiții continue a catehumenatului prebaptismal	323
Postfață	333
Bibliografie	339
Indici	371

Mulțumiri

Renașterea creștinismului în Rusia după căderea sistemului sovietic a reprezentat principalul impuls în scrierea acestei cărți. Pe când eram student la Moscova, la începutul anilor 1990, am văzut Biserica Ortodoxă Rusă reînviind din propriile ruine și confruntându-se cu provocarea uriașă de a evangheliza o societate în mare parte atee. Deși provocările rămân actuale, nu se poate nega faptul că tendința către o secularizare radicală – orientare a societății sovietice după instalarea puterii bolșevice – a fost inversată. Această inversare oferă o lecție de istorie încurajatoare nu doar pentru Rusia, ci și pentru toți cei care sunt neliniștiți cu privire la descreștinarea actuală a civilizației occidentale.

Am dedicat ediția în limba rusă a acestei lucrări unui remarcabil intelectual ortodox entuziast, părintele Georges Tchistiakov, preotul Bisericii „Sfinții Cosma și Damian” din Choubino, Moscova. Conferințele sale, predicile și exemplul personal în mărturisirea lui Hristos au avut o influență hotărâtoare în formarea intelectuală și viața mea personală. Munca mea de cercetare s-a bucurat de încurajările și excelențele sfaturi ale profesorului William Abraham, cel care a coordonat activitatea mea la Southern Methodist University și care mi-a rămas un prieten apropiat. M-am implicat în proiectul acestei lucrări cu binecuvântarea înaltpreasfințitului Dimitri Royster, arhiepiscop de Dallas și de Sud din cadrul Bisericii Ortodoxe a Americii: arhiepiscopul Dimitri a făcut din lucrarea de ca-talizare una din prioritățile sale pastorale.

După publicarea ediției în limba rusă, am avut șansa de a susține conferințe și cursuri bazate pe materialele adunate în această carte în cinci țări: Rusia, Ucraina, Statele Unite, Italia și Kazahstan. Rezultatele cercetării mele istorice au prins viață în conversațiile cu studenții mei din Karaganda, Roma, Dallas, Saint Paul, Lvov, Kiev și Moscova.

Actuala ediție în limba franceză a fost în întregime revăzută în lumina celor mai recente studii. În special, recenta dezbateră cu privire la contextul istoric și redactarea *Tradiției Apostolice* m-a determinat să dedic un capitol întreg analizei acestui izvor scris precum și documentelor liturgice care fac referire la acesta. De asemenea, mi-am nuanțat interpretarea influenței exersată asupra Bisericii prin sprijinul oferit de Împăratul Constantin, în ce privește modalitățile de convertire și alte schimbări sociale la scară mare.

Sunt deosebit de recunoscător Asociației *Cateheza ortodoxă*, condusă de Vsevolode Gousseff, care a organizat un grup de traducere și mi-a înlesnit colaborarea cu editorul. Datorită lui Vsevolode Gousseff, am fost invitat, de asemenea, să particip la cel de-al XII-lea Congres al Fraternității ortodoxe de la Blankenberghe, în Belgia, unde am avut bucuria să le întâlnesc, personal, pe toate traducătoarele cărții mele. Îi sunt recunoscător Ninei Mojaisky, care a tradus o primă versiune a prefeței și primele patru capitole, doamnei Anne-Marie Gueit pentru capitolul VI, lui Jacques Minet care a corectat prima variantă a acestei traduceri franceze. Le mulțumesc, de asemenea, Sophiei și lui André Lossky pentru deosebitele sugestii, încurajările și ajutorul lor în căutarea referințelor bibliografice din franceză.

Îmi exprim profunda recunoștință doamnei Françoise Lhoest pentru nenumăratele ore petrecute în supravegherea întregului proiect, traducerea celorlalte capitole și a notelor de subsol, revizuirea traducerilor, colaborarea în privința numeroaselor modificări aduse originalului rusesc, verificarea volumului mare de referințe bibliografice și a citatelor. A fost o bucurie să lucrez cu o traducătoare atât de experimentată, entuziasă și riguroasă. Îi mulțumesc, de asemenea, și pentru ospitalitatea oferită familiei mele pe parcursul unei conferințe științifice desfășurată la Universitatea Catolică de la Louvain (Leuven).

În sfârșit, doresc să-mi exprim întreaga recunoștință soției mele, Eugenia, cititorul meu răbdător, critic atent al lucrărilor mele de atâtă ani.

Universitatea Saint-Thomas, Saint Paul, Minnesota
De sărbătorirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, 2006
Paul Gavriluk

Abrevieri

- CCSL – *Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout et Paris, Brepols.
- CE – *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol., dir. Aziz S. Atiya, New York, Macmillan Publishing Company, 1991.
- CSCO – *Corpus scriptorum christianorum orientalium*
- CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena.
- DACL – *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vol., Paris, 1924-1953.
- DTC – *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950.
- GCS – *Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig.
- LC – „Lettres chrétiennes”, Paris, Migne.
- LCL – *Loeb Classical Library*, Londres, W. Heinemann et New York, Macmillan Co.
- MGH SSRM – *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum*, Hanovra.
- NCE – *New Catholic Encyclopedia*, 15 vol., New York, McGraw-Hill Book Company, 2003 (ediție nouă revizuită).
- PdIF – „Les Pères dans la Foi”, Paris, Migne.
- PG – *Patrologia graeca*, editat Jacques-Paul Migne.
- PL – *Patrologia latina*, editat Jacques-Paul Migne.
- RHE – *Revue d'histoire ecclésiastique*
- SC – „Sources chrétiennes”, colecție fondată de Henri de Lubac și Jean Daniélou, Paris, Éd. du Cerf.
- SQ – *Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Tübingen.
- TS – *Texts and Studies*, dir. J. A. Robinson, Cambridge.
- TU – *Texte und Untersuchungen*, Leipzig.

Prefață

Cateheza în Biserica primară era creuzetul în care sufletul unui păgân se curăța, se remodela și devenea, treptat, creștin. În cadrul școlii catehetice erau puse bazele solide ale vieții viitoare în Dumnezeu. Am putea compara catehumenatul cu un pod care făcea legătura între viața interioară a Bisericii și cultura lumii înconjurătoare. Viitorul practicii catehumenale era legat, pe de o parte, de istoria culturii și a educației păgâne din perioada elenismului iar, pe de altă parte, de istoria misiunilor, a omileticii, a dogmaticii, a liturgicii și a practicii penitențiale.

Preocuparea mea principală este să urmăresc dezvoltarea practicii catehetice începând cu timpurile apostolice, oprindu-mă în detaliu asupra momentului de apogeu, secolul de aur (al IV-lea) al literaturii patristice, până în Evul Mediu timpuriu, perioadă în care catehumenatul adulților, în ansamblul său, a încetat, practic, să mai existe. Vom face o călătorie în Imperiul Roman, în jurul Mării Mediterane, în orașele și provinciile strâns legate de soarta creștinismului primar. Itinerarul nostru va fi impus de stadiul izvoarelor documentare: vom vizita, în primul rând, Bisericele a căror activitate catehetică o cunoaștem cel mai bine.

În afara obiectivului principal, acest studiu își propune, de asemenea, să arate că istoria dogmaticii nu mai poate ignora, din acest moment, istoria catehumenatului. Ea s-a dezvoltat plecând de la predică, de la datoria expunerii sistematice a bazelor credinței creștine în fața păgânilor. În ceea ce privește dogmatica, ea provine mai întâi din cateheză și abia apoi din controversele din interiorul Bisericii. Până în prezent, prezentarea dogmaticii acorda o importanță aparte literaturii polemice. În schimb, rolul experienței catehetice era trecut sub tăcere sau minimalizat. Fără a neglija deloc importanța luptei împotriva ereziilor și a ereticilor, studiul de față

are ca scop urmărirea dezvoltării pozitive a învățăturii de credință potrivit catehezelor primare și nu potrivit literaturii polemice.

Această vedere secțională a istoriei teologiei permite, de asemenea, aprecierea unor dascăli remarcabili din trecut (ca de exemplu Origen și Teodor de Mopsuestia ale căror opinii controversate au fost ulterior condamnate de Biserica) la adevărata lor valoare, de fii loiali ai Bisericii și nu ca eretici, considerându-i dascăli și cateheți ei. Punctul de vedere al literaturii polemice deformează adesea viziunea noastră istorică. Copacul subtilităților teologice ascunde uneori pădurea, adică imensa contribuție pe care „ereticii” a adus-o dezvoltării doctrinei.

Componentele structurale ale catehumenatului în perioada patristică

Responsabilitățile Bisericii nu au încercat să impună, în mod sistematic, o formă unică de catehumenat. Dacă sinoadele Bisericii insistă uneori pe această temă, Părinții, în schimb, se abțin să recunoască o practică specială de catehumenat drept normă sau canonică. Aceste practici au variat considerabil în timp și spațiu. Cu toate acestea, mărturiile din secolul al IV-lea ne permit să vorbim despre numeroase elemente comune împărtășite de Biserici foarte îndepărtate, din punct de vedere geografic. Trebuie subliniat, în mod firesc, lipsa de uniformitate. Prin urmare, componentele structurale enumerate mai jos nu corespund, pe deplin, niciunui exemplu de catehumenat din istorie. Dacă le enumerăm, este tocmai pentru a oferi un tablou sintetic și, uneori, puțin artificial cu privire la ce putea conține un proces catehumenal.

Nădăjduiesc, totuși, că această schemă va ajuta cititorul să se orienteze în structura catehumenatului ale cărui transformări complexe sunt expuse în această carte. Lista mea conține douăsprezece componente, deși numărul lor exact nu este important și, desigur, pot fi propuse și alte clasificări¹.

¹ Vezi E. J. Yarnold, *The An-
Inspiring Rules of Initiation*, pp. 1-54. Datele complete ale lucrărilor citate se găsesc la Bibliografia de la sfârșitul acestei cărți.

Elementele care nu există în Biserica de Răsărit sunt menționate între paranteze:

I. *Precateheză*. Primul contact cu creștinismul, pentru un păgân, putea fi o discuție întâmplătoare, relatări de-ale prietenilor sau cărți. O minune, o vindecare minunată precum și exemplul sfinților și al mucenicilor ar fi putut să-l aducă la biserică.

II. *[Discuție preliminară]*. Pentru cei care veneau la biserică pentru prima dată, se organiza o discuție preliminară care putea fi condusă de un diacon. Viitorii catehumeni se prezentau, vorbeau despre activitățile lor precum și despre motivele care i-au determinat să intre într-o biserică. Reprezentantul bisericii le făcea o scurtă introducere în credința creștină, subliniind diferențele esențiale dintre creștinism și păgânism.]

III. *Instituirea catehumenului*. Cel care dorea acest lucru, era făcut catehumen al etapei îndepărtate. Slujba, numită *însemnarea cu semnul Sfintei Cruci*, consta din pecetluirea candidatului cu semnul crucii („suflarea” din cadrul exorcismelor odată cu citirea rugăciunilor), punerea mâinilor [inclusiv gustarea sării]. Pruncii și copiii mici puteau participa la această rânduială la fel ca adulții.

IV. *Etapa îndepărtată* putea dura un timp îndelungat, nedeterminat, depinzând foarte mult de dorința catehumenului de a primi Botezul și de gradul său de maturitate. Unele Biserici considerau, cel mai potrivit, o perioadă de pregătire de trei ani. În general, nu exista vreo pregătire specială pentru catehumenii din prima etapă. Li se îngăduia să participe la slujbe, cu excepția Liturghiei credincioșilor. Citeau Sfânta Scriptură, participau la cântarea din biserică, la rugăciunile comune și ascultau predica.

V. *Convorbirea cu episcopul*. Cei care doreau să fie botezați într-un viitor apropiat, trebuiau să aibă o [a doua] întrevedere condusă, cel mai adesea, de către episcop. Catehumenii, precum și nașii acestora, având rolul de respondenți, trebuiau să dea mărturie despre modul lor de viață, despre faptele lor bune și despre sinceritatea intențiilor lor.

VI. *Etapa apropiată*. Cei care trecuseră de întrevederea cu episcopul, erau înscrși în registrul Bisericii și erau separați de restul catehumenilor. Cei mai mulți adulți erau botezați în ajunul marii praznice, cel mai adesea la Paști. Perioada de pregătire intensă

dura aproape patruzeci de zile. Partea teoretică era legată, în întregime, de rugăciune, de exorcisme, de pocăință și de asceza practică în Biserica locală. În această etapă, instrucția specială a catehumenilor se făcea, adesea, zilnic.

VII. *Cateheza prebaptizantă* cuprindea trei componente esențiale:

a. *Istoria mântuirii*. La aceste cursuri, se studiau evenimentele majore din cadrul istoriei mântuirii, axate pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Plecând de la acest eveniment central, istoria mântuirii se extindea la trecutul poporului lui Israel, se continua cu viața liturgică a Bisericii și se îndrepta către viitorul apropiat al Învierii de obște.

b. *Cateheza morală* avea o formă liberă și depindea, în multe privințe, de inițiativa catehetului și de pregătirea candidaților. Această cateheză putea consta din explicarea celor „două căi” (a vieții și a morții, a dreptilor și a păcătoșilor), a Decalogului lui Moise, a Feriților din Predica de pe Munte, a poruncii iubirii către Dumnezeu și către aproapele, a îndemnului de a trăi imitându-L întru toate pe Hristos sau, cu alte cuvinte, lepădarea de patimi și curajul de a trăi potrivit virtuților.

c. *Interpretarea Crezului*. Dacă temele amintite anterior erau deja cunoscute de către catehumen, catehetul putea acorda mai multă atenție subiectelor dogmatice. În acea perioadă, explicarea Crezului nu era doar încununarea catehezei dogmatice ci chiar conținutul său fundamental.

VIII. *„Transmiterea și restituirea Simbolului de Credință”*. La începutul sau la sfârșitul catehezei, episcopul „transmitea” catehumenilor Crezul. Toți candidații trebuiau să „restituie” Simbolul la Biserică, adică să-l rostească pe de rost în fața episcopului. În Biserica de Apus această rânduială avea, în plus, un caracter public și se săvârșea în prezența credincioșilor.

IX. *„Transmiterea și restituirea rugăciunii Tatăl nostru”*. Această rânduială era săvârșită după transmiterea și restituirea Simbolului de Credință, în ajunul Botezului. [În plus, la Napoli, exista chiar o slujbă de „transmitere și restituire a Psalmilor.”]

X. *Lepădarea de Satana* reprezenta punctul culminant al unei cateheze ce consta din renunțarea la idolatrie și curățarea de păcate; ea evidenția ruptura radicală de trecutul păgân, dimpreună cu

morală și idolii săi. În unele cazuri, rânduiala lepădării era legată de cea a unirii cu Hristos.

XI. *Botezul*. Explicarea slujbei Botezului, în anumite Biserici, avea loc înainte de săvârșirea Tainei, în altele, după aceasta. Imediat după ce erau scufundați în apă și uniți cu Sfântul și Marele Mir, neofiii primeau, pentru prima dată, Sfânta Împărtășanie.

XII. *Cateheza mistagogică* consta din explicarea rânduieiilor lepădării de Satana, a Botezului, a Euharistiei și, în unele cazuri, a întregii Liturghii a credincioșilor. Această cateheză se putea desfășura parțial înainte și după Botez, în funcție de practicile locale. Dar în toate Bisericile, nu se vorbea despre Euharistie decât neofitilor.

Cu siguranță, această structură îi va surprinde pe toți cateheții creștini de astăzi, prin gradul său de elaborare. Dar, repet, schema mea reprezintă experiența catehetică acumulată în Biserica primară.

Așa cum este el, acest program nu a fost realizat în întregime în nicio comunitate creștină locală, în mod special. Pentru a depăși această idealizare, cititorul va trebui să răsfoiască paginile următoare.

Începuturile Bisericii neotestamentare

Cuvântul <cateheză> provine din cuvântul grecesc *katecheō*, a cărui semnificație inițială în limba greacă înaintea de Noul Testament era „a răsună”, sau mai exact „a face să răsună în urechi”. Vechii poezii greci „catehizau” publicul, declamându-și versurile într-un teatru¹. Un alt sens al lui *katecheō*, mai rar întâlnit în Antichitate, era „instruire prin viu grai” sau mai bine spus „a arăta calea dreaptă”², sens care mai târziu a prevalat în practica creștină.

În vremurile apostolice, cateheza semnifica de cele mai multe ori o învățătură transmisă prin viu grai referitoare la bazele vieții și credinței creștine. Aastă definiție generală a catehezei va fi utilizată ca preliminară în acest prim capitol. În capitolele următoare, cateheza va fi analizată în sensul mai restrâns de pregătire teoretică și practică pentru primirea Botezului. După Isidor de Sevilla († 636), „numim catehumen pe cel care învață bazele credinței, dar care încă nu este botezat”³. Tocmai în acest din urmă sens vom continua să întrebuiim cuvintele „cateheză” și „catehumen”.

Cateheza ca dar al Sfântului Duh s-a născut din nevoia profundă de a deosebi credința creștină de celelalte credințe. În relațiile de rugăciune ale creștinilor în jurul unei mese comune și în pregătirea noilor membri ai comunității s-a format o memorie

¹ Marius Victorinus, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas* 2, 6. Vezi H.W. Beyer, art. <katecheō>, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. III, p. 638.

² Cuvântul este folosit pentru prima dată în acest sens de Filon din Alexandria, *Legatio ad Caium* 198.

³ Isidor, *Etymologiarum* 7, 14, 16-18.

orală referitoare la Hristos care a precedat scrierea Evangheliilor. Putem citi la începutul Evangheliei după Sfântul Luca: „Tot astfel și eu, după ce pe toate le-am urmărit de la început cu de-amănuntul, m-am gândit că e bine să ți le scriu pe rând, preaputernice Teofile, pentru ca tu să cunoști temeinic învățăturilor pe care le-ai primit (periton katēchētēs)⁴”. Autorul se referă în Evanghelia sa la transpunerea în scris a tradiției pe care Teofil a primit-o prin viu grai.

Astfel, practicarea catehezei pe de o parte a precedat Evangheliile, iar pe de altă parte, mai târziu, s-a folosit de acestea ca fundamente ale învățării apostolilor. Diferența principală dintre noi, cei ce trăim în secolul XXI, și apostoli, care l-au cunoscut pe Hristos în trup, constă în faptul că pentru noi Evanghelia este în primul rând o carte, pe când pentru ei Evanghelia era cuvântul viu al propovăduirii, al Bunei Vestiri, care se transmitea din gură în gură. Pentru noi, evangheliștii sunt în primul rând autorii scrierilor, în timp ce pentru primii creștini ei erau „vestitorii Bunei Vestiri”, adică propovăduitorii și misionarii care conlucrau cu apostolii⁵.

Cateheza ca întâlnire cu Iisus

Primul catehet din istoria creștinismului a fost Iisus Hristos însuși. Nu este surprinzător așadar faptul că în Evangheliile Iisus este numit de cele mai multe ori Învățător. Observăm că numele de Învățător de Lege⁶ (în evreiește: *rabbi*) presupunea o autoritate importantă printre iudei și un respect special printre ucenici⁷. Aflăm din Evanghelia după Matei despre cărturari că le plăceau

⁴ Lc. 1, 3-4.

⁵ Vezi Faptele 21, 8; Ef. 4, 11; II Tim. 4, 5.

⁶ Sensul general, larg al cuvântului evreiesc „Torah” este acela de învățătură orală care se transmite de la învățător la elev sau din tată în fiu (Pilde 1, 1-8; 4, 1-4). Conținutul acestei învățături constă în poruncile de înțelepciune practică, inclusiv relația omului cu Dumnezeu. Torah scrisă sau Torah în sens strict se referă la Pentateuhul lui Moise, cu accent asupra părții care se referă la regulile de viață. Autorii Noului Testament au tradus perfect Torah în sensul strict prin Lege.

⁷ Vezi fraza atribuită lui Gamaliel cel Bătrân, maestrul Apostolului Pavel: „Găsește-ți un învățător și vei evita îndoielile” (Misinah, Avoth, 1, 16).

locurile cele dintâi la mese și în sinagogi. Mai mult, le plăcea să li se spună *rabbi*, titlu care le aducea respect și supunere (Matei 23, 7).

Evanghelistul Matei nu vede în Iisus doar un învățător printre alții, ci pe unicul Învățător. Condamnând vanitatea cărturariilor și a fariseilor, Iisus le cere ucenicilor să nu caute să li se spună *rabbi*, ci să păstreze acest titlu numai pentru Hristos (Matei 23, 8.10). Observăm cu interes că Noul Testament evită să-i numească pe primii învățători creștini *rabbi*, folosind un cuvânt mai neutru și mai obișnuit pentru un auditoriu de limbă greacă: *didaskalos*⁸.

Primii adepți ai lui Hristos se numeau simplu ucenici. Denumirea de „creștini”, ce înseamnă „adepti ai lui Mesia” a fost folosită pentru prima dată în Antiohia (Faptele 11, 26). Pentru iudeii și păgânii care știau despre creștinism doar din auzite, creștinii din primul veac erau membri ai unei secte, agitari periculoși în sânul iudaismului⁹.

Diferența de principiu între iudaism și această nouă mișcare era aceea de recunoaștere a lui Iisus ca Mesia, unșul lui Dumnezeu. Creștinii se considerau noul popor ales de Dumnezeu, pentru care prorociile mesianice din iudaism s-au împlinit. Pentru ei, venirea lui Hristos însemna apropierea Împărăției. Voința lui Dumnezeu s-a împlinit deplin în Hristos – iar creștinii erau obligați să împărtășească această veste bună lumii întregi. În raport cu întrebarea fundamentală: „Cine este Hristosul?”, toate celelalte dezacorduri între această nouă mișcare și iudaism erau secundare.

A-I recunoaște pe Iisus ca Mesia presupunea o reorganizare profundă a vieții religioase în jurul apariției Sale mântuitoare pe pământ și a învățaturii Sale. Esența învățurii lui Iisus era propovăduirea apropierei Împărăției lui Dumnezeu. Dumnezeu le dorește

⁸ Doar într-un singur caz Hristos se numește pe sine *katēgētis* (Mt. 23, 10), cuvânt sinonim cu *didaskalos*.

⁹ Vezi cuvântarea retorului Tertul, în care îl numește pe apostolul Pavel „căpetenia sectei nazarenilor” atunci când vorbește cu Felix, prefectul Palestinei (Faptele 24, 5). Pavel însuși spune că iudeii consideră învățătura creștină drept o erezie (*hairesis*, Faptele 24, 14). Suetonius, *Vita Domitii Claudii* 5, 25, îl identifică pe creștinii prinși în Roma cu iudeii. Epictet, *Dissertationes ab Arriano digestae* 2, 9, 19; 4, 7, 6, uneori îi confundă pe creștini cu iudeii, alteleori îi numește galileeni. Tacitus, *Annales*, 15, 44, a cărui mărturie este mai plină de substanță, arată că numele de „creștini” a fost atribuit celor care îl urmează pe Hristos: „*Vulgus Christianus appellabitur*”. Vezi Teofil, *Autolycum* 1, 11.

oamenilor ceea ce Iisus le binevestea, așadar ca ei să caute în lumea aceasta mai întâi împărăția lui Dumnezeu. În parabolele rostite de Iisus, împărăția îndepărtată, misterioasă și inaccesibilă, devenea apropiată și dezirabilă.

Toată viața pământească a lui Iisus, de la naștere până la înviere, nu a fost altceva decât o unică și mare propovăduire a împărăției. Originalitatea învățării Sale consta în faptul că Hristos Însuși reprezenta întruparea învățării Sale. El nu învăța numai prin cuvânt, ci și prin faptele și exemplul său. De aceea, la întrebarea lui Ioan Botezătorul: „Tu ești Cel ce va să vină sau să așteptăm pe altul?”, Iisus a răspuns, arătând tălmăcirile care s-au făcut prin voia Sa: „Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește” (Matei 11, 5; Luca 7, 22).

Hristos se deosebea de ceilalți învățători ai lui Israel prin faptul că El învăța „cu putere”, cu alte cuvinte ca Cel căruia Dumnezeu i-a încredințat direct puterea. Iudaismul atribuia o importanță enormă succesiunii în transmiterea învățării, de aceea nu accepta învățării autodidactice. Învățătura consta în interpretarea Legii, precum și în studiul cărților profeților clarificate de tradiția orală existentă. Iisus interpreta Scripturile în sinagogi, fără să fi primit vreodată o formare prealabilă din partea vreunui dintre cărturarii competenți, spre uimirea auditorilor (Ioan 7, 15). Parabolele lui Iisus erau de cele mai multe ori originale și nu aveau o corespondență directă în sursele care ne-au parvenit și pe care le putem data cu certitudine în secolul I al erei noastre. Spre deosebire de Iisus, saducheeii trebuiau să-și susțină fiecare opinie raportându-se la autoritatea Legii scrise, în timp ce fariseii se bazau tot pe tradiția orală.

Nimeni, nici chiar dintre cărturarii cei mai respectați ai lui Israel, nu ar fi putut opune opinia sa cu poruncile lui Moise atât de radical precum a făcut-o Iisus în predica de pe munte: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu ucizi», «Să nu săvârșești adulter», «Să nu juri strâmb» (Matei 5, 21.27.33) și «Eu însă vă spun vouă...» (Matei 5, 22.28.32.34). Poruncile Legii reprezentau pentru fiecare evreu poruncile lui Dumnezeu Însuși. Nici măcar profeții nu îndrăzniseră vreodată să opună învățăturile lor cuvintelor din Lege. De altfel,

Iisus Însuși a atenționat că El a venit nu pentru a strica Legea, ci pentru a o plini printr-un nou conținut. Iisus a adus o nouă viziune profetică Legii, nu criticând-o pe aceasta, ci criticând interpretarea fariseilor și saducheeilor. De exemplu, Iisus acuză pe farisei de neglijaarea poruncii respectului datorat părinților, în timp ce ei împlinesc cu scrupulozitate ritualul spălării de dinaintea mesei, ritual care reprezintă o parte „din tradiția bătrânilor” (*paradosis presbyteron*), adică a tradiției orale și nu scrise a Legii și care prin urmare nu are aceeași valoare precum Legea însăși.

Predicile lui Hristos provocau o mare diversitate de reacții printre auditorii, de la respingerea totală din partea membrilor Sinedriului, până la acceptarea totală în cazul apostolilor. Pentru aceștia, învățătura lui Iisus nu era doar una dintre posibilele interpretări ale Legii, ci unicul drum care duce spre mântuire. Simon Petru răspunzându-l lui Iisus în privința aceasta: „Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice” (Ioan 6, 68).

Ceea ce prezintă cea mai mare importanță în cazul lui Iisus, este să vedem felul în care era ascultat cuvântul Său referitor la împărăție, cum era semănat în sufletul fiecărui om în parte¹⁰. O convorbire de la suflet la suflet, îndreptată către inima ucenicului constituia partea cea mai importantă a catehezei Sale. Să ne amintim ce importanță acordă Iisus faptului că: „Maria, așezându-se la picioarele Domnului, asculta cuvântul Lui” în casa Martei (Luca 10, 39-42). Trebuie să fi avut loc o schimbare extrem de importantă în sufletul fariseului Nicodim, membru al Sinedriului, venit în secret în taina nopții (Ioan 3, 1-21). Nu întâmplător Nicodim va cere mai târziu fariseilor o atitudine justă față de Iisus și va veni să-L înfruntare în giulgiu pe Învățătorul (Ioan 7, 50; 19, 39). Orice întâlnire personală, chiar foarte scurtă, cu Hristos, o frază oarecare spusă de El sau chiar privirea Sa puteau aprinde flacăra credinței.

Cateheza era pentru Hristos în primul rând o întâlnire foarte intimă, un dialog în cursul căruia Învățătorul răspundea nedumeririlor ucenicilor și abia apoi un monolog al predicatorului.

Învățătura lui Iisus era în primul rând un răspuns la întrebările ucenicilor: „Ce să facem?” și „Cum să trăim acum?”. Ioan Botezătorul înțelesese deja că o chemare generală la pocăință pentru

¹⁰ Mc. 4, 3-20 și corespondențele.

a nu mai stărni mânia lui Dumnezeu risca să rămână literă moartă atâta timp cât nu era însoțită de răspunsul la întrebarea: „Și noi, ce să facem?” (Luca 3, 10.12.14), altfel spus: ce roade de pocăință așteaptă Dumnezeu de la mine personal? Ioan găsea un răspuns pentru fiecare: spre exemplu, pe vameși îi sfătuia să nu-i mai jefuiască pe oameni, pe soldați să nu asuprească pe nimeni (Luca 3, 11.13-14).

Unii precum fariseii căutau mai mult să evite întrebarea: „Ce să facem?”, decât să caute un răspuns. Ei aveau intenția să se lase botezați de către Ioan pentru orice eventualitate – și pentru toate scopurile – presupunând că păcatul putea fi spălat fizic, prin afundare în apă, pentru a evita judecata lui Dumnezeu (Matei 3, 7-9; Luca 3, 7-9). Ioan îi avertiza pe acei oameni că iertarea lui Dumnezeu nu se poate dobândi prin simpla afundare a trupurilor în apă, ci numai prin dorința sinceră de a-și schimba viața. Juxtapunerea cuvintelor „*propovăduind* botezul pocăinței”, având ca scop iertarea păcatelor¹¹, arată deja legătura indisolubilă, în Noul Testament, dintre Botez, propovăduire și pocăință.

Se pot deosebi în învățăturile lui Hristos poruncile care erau adresate tuturor și sfaturile pe care le dădea personal celor care l le cereau. Așa cum, de exemplu, pe tânărul care îl întreabă: „Bunule învățător, ce bine să fac ca să am viața veșnică?”¹², Iisus îl sfătuiește să împlinească mai întâi poruncile lui Moise care sunt adresate tuturor și formează temelia vieții în Dumnezeu. Tânărul îi răspunde că le-a păzit din tinerețile lui. Auzind acestea, Iisus „a privit la el cu dragoste”, notează Marcu, cu alte cuvinte El a simțit că sufletul tânărului care era deja pregătit să depășească și ultimul obstacol în calea spre Dumnezeu: bogăția.

Alte două răspunsuri ale lui Iisus la întrebarea: „Ce să fac?” cuprind toată chintesența învățăturii Sale. Astfel, după Evanghelistul Ioan, la întrebarea: „Ce să facem ca să săvârșim lucrările lui Dumnezeu?” Iisus le răspunde că este necesar să creadă în Acela pe care L-a trimis Dumnezeu (Ioan 6, 28). Tocmai credința este lucrarea principală a unui creștin și izvorul bunei vieți. În cel de-al doilea citat, un dregător îi pune lui Iisus o întrebare directă: „Ce să

¹¹ Cf. Mc. 1, 4; Lc. 3, 3; vezi Fapte 10, 27; 13, 24.

¹² Cf. Mc. 10, 17; vezi Mt. 19, 16; Lc. 18, 18.

fac ca să moștenesc viața de veci?”. În răspunsul său, Iisus îl încredințează să ia aminte la dubla poruncă a iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele pentru că aceasta reprezintă fundamentul Legii (Luca 18, 27).

În afară de învățăturile despre credință și iubire, învățătura lui Hristos era împlinirea speranțelor tuturor celor care erau, asemenea lui Iosif din Arimateea: „Și el era ucenic al lui Iisus” (Matei 27, 57) și „aștepta și el Împărăția lui Dumnezeu” (Marcu 15, 43). Priindu-l pe Mesia, primeau și Vestea Sa cea Bună, care spunea că Împărăția este aproape și că se văd de pe acum semnele ei.

Pentru Iisus orice loc sau moment erau potrivite pentru vestirea Împărăției. Astfel îl găsim pe vârf de munte, vorbind unei mulțimi de oameni (Matei 5-7). În altă parte citim că El este nevoit să urce într-o barcă și să predice de pe mare în fața unei mulțimi încă și mai mari adunată pentru a-l asculta. Îl întâlnim și în situații specifice rabinilor: interpretând Scripturile în sinagogi și în templul din Ierusalim. Iisus călătorea adeseori și, prin urmare, discipolii Săi îi urmau exemplul.

Prozelitismul în iudaism și misiunea apostolică printre păgâni

La începutul erei noastre, iudeii erau împrăștiați pe întreg teritoriul Imperiului Roman. Trăind printre străini, ei încercau de la caz la caz să îi convertească la religia lor¹³. Evanghelistul Matei amintește că fariseii și cărturarii „înconjoară marea și uscățul” ca să facă un ucenic, care va deveni, în cele din urmă, precum unul dintre ei (Matei 23, 15). Numeroșii iudei elenizați, care trăiau în diaspora, nu aveau nevoie să înconjoare marea pentru a converți pe păgâni la Dumnezeu unic al lui Israel. Unii, desigur, încercau și vorbeau mereu pentru a transmite păgânilor nou convertiți exigențele impuse

¹³ Mențiuni despre prozeliti găsim în Fapte 2, 10; 6, 5; 13, 43. Vezi Iosif Flavus, *Antichități iudeice* 20, 17. După revolta lui Bar Kochba, împăratul Hadrian a declarat circumcizia infracțiune împotriva statului, fiind pedepsită ca o crimă. Ulterior, această lege, care era un obstacol serios pentru un prozelitism declarat, a fost atenuată. Vezi E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, p. 429.

iudeilor. Oare era nevoie ca prozeliti proveniți din păgânism să respecte monoteismul și exigențele morale ale iudaismului, regulile privitoare la hrana kosher și la circumcizie? În această privință, iudeii din Palestina erau mai conservatori decât iudeii din diaspora, care erau mai puțin exigenți față de prozeliti. Chiar dacă îndeplinea toate cerințele rituale ale iudaismului, prozelitul continua să se deosebească de cei care primiseră prin naștere alianța cu Dumnezeu¹⁴. Acesta este motivul pentru care iudaismul nu a devenit o religie care făcea prozelitism activ.

Păgânii, chiar și cei mai sărguincioși, adesea nu aveau puterea de a se supune regulilor complexe ale purității rituale. În acest caz, în timp ce acceptau să îl adore pe Dumnezeu Cel unic și să urmeze recomandările morale ale iudaismului, ajutând în sinagogi, participând la viața de rugăciune a iudeilor, păgânii totuși nu se decideau să practice circumcizia și să devină cei pe care Luca îi numea în Faptele Apostolilor „îchinători la Dumnezeu” (*sebakimoi*) sau „temători de Dumnezeu” (*phoboumenoi ton Theon*)¹⁵. Aceștia constituiau un fel de categorie intermediară între păgâni și prozeliti. Sutașul din Capernaum, a cărui credință a fost lăudată de Iisus (Matei 8, 10; Luca 7, 9), era unul dintre acești păgâni. Luca adaugă că acesta iubea neamul iudaic și chiar zidise o sinagogă¹⁶.

Trebuie spus că dragostea față de poporul evreu era un sentiment destul de rar la greci, care nu manifestau adesea față de această țară decât sentimente de neîncredere și dispreț. Piatra de încercare era, ca și subiectul batjocurii păgânilor, circumcizia și respectarea odihnei de sabbat. În plus, cum putea fi venerat cu seriozitate un Dumnezeu care nu are nici o reprezentare, nici o statuie? Păgânii erau sincer stupefiați să îi vadă pe iudei atât de perseverenți în fidele poruncilor din Lege chiar și sub amenințarea morții martirice¹⁷. A

¹⁴ Cea mai mare parte a surselor noastre se raportează la secolul al V-lea al erei noastre și următoarele. Vezi *Talmudul iudaic*, *Kiddushin* 70b, *Exod* 57a. Observăm că anumite surse mai târziu pun pe picior de egalitate pe prozeliti și pe iudei de sânge; vezi H.N. Bialik, *The Book of Legends*, pp. 349-354.

¹⁵ Fapte 10, 2.22; 13, 16.26.43.50; 16, 14; 17, 4.17; 18, 7.

¹⁶ Lc. 7, 5. Găsim și alte exemple de păgâni temători de Dumnezeu în Noul Testament: Cornelius Sutașul (Fapte 10, 17); Lidia (Fapte 16, 14); corinteanul Titus Iustus (Fapte 18, 7).

¹⁷ 2 M 6, 18-7, 22; 4 M 5, 1-6, 35; 17, 7-18, 24.

îndeplini recomandările rituale ale Legii însemna pentru prozeliti o schimbare radicală a modului lor de viață.

Însăși atitudinea lui Hristos față de poruncile Legii a fost mult discutată în comunitatea apostolilor. Se poate afirma că Hristos nu a acceptat o interpretare a Legii în care prescripțiile rituale să oculteze viața lăuntrică cu Dumnezeu, chemarea Lui prin pocăință și rugăciune. Scopul propovăduirii Sale a fost să arate ce era important în Lege și ce era secundar. Observăm că și alți învățători iudei au încercat să rezume Legea într-o singură poruncă. Istoria o demonstrează elocvent. Un anume păgân și-a exprimat dorința de a se converti la iudaism și „de a învăța Legea în timp ce stă pe un singur picior”. Auzind această condiție, unul dintre cei mai mari învățați ai primului secol dinaintea erei noastre, Shammai, l-a respins cu indignare. Însă un alt învățat al lui Israel, Hillel, i-a răspuns liniștit: „Ce ție nu-ți place, altuia nu face. Toate celelalte sunt tălcuri. Du-te și învață-o”¹⁸. În acest mod, Hillel a rezumat într-o formă negativă „nu face...”, regula de aur pe care Iisus o aprecia drept chintesența Scripturii: „Ci toate câte voiți să vă faciți vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și prorocii” (Matei 7, 12).

Hristos considera că misiunea Sa era aceea de a împlini legea și nu de a o aboli, pentru a face din îndeplinirea poruncilor o chestiune de raportare personală a omului la Dumnezeu și nu un set de recomandări mecanice. Hristos învăța că porunca principală este iubirea față de Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul și cu toată puterea, precum și iubirea față de aproapele, care își are izvorul în iubirea față de Dumnezeu. Învățătura lui Hristos era călea către iubire, viața Sa – un exemplu de iubire, moartea Sa – revelația unei noi iubiri jertfelnice, învierea Sa – garanția unui izvor nesecat de iubire într-o comunitate creștină.

Iisus considera că și păgânii erau apți să primească învățătura Sa ca și iudeii. Ne putem da seama după reacțiile celor din jurul Său cât de surprinzătoare era această atitudine. Este suficient ca El să evoce într-o zi doi păgâni în predica Sa, pentru ca mulțimea să-L scoată din sinagogă și chiar din cetate cu intenția de a-L lăpida (Luca 4, 16-30). În pofida relațiilor tensionate dintre iudei și samariteni (Luca 9, 53), Iisus nu considera necurat faptul de a vorbi cu o femeie

¹⁸ *Talmudul iudaic*, *Shabbat* 31a, vezi Ac. 15, 20b; 29b după mss. 630, 945.

samaritană, provocând uimire ucenicilor Săi (Ioan 4, 27). Intenționat a ales un bun samaritan ca erou al parabolei, revelând astfel sensul poruncii iubirii față de aproapele din Lege (Luca 10, 30-37).

Problema circumciziei și respectarea regulilor purității rituale se puneau cu acuitate și a provocat un conflict între Apostolul Pavel pe de o parte și trimesii Apostolului Iacob de cealaltă parte (Galațeni 2, 12). Pentru a rezolva această problemă, primul sinod din istoria Bisericii, numit Apostolic, a fost convocat la Ierusalim (Fapte 15, 28-29). Acest sinod a decis că circumcizia și alte reguli privind puritatea rituală nu erau obligatorii pentru convertiții de origine păgână.

Deși numeroși prozeliti continuau să urmeze prescripțiile rituale din Lege, decizia sinodului are o veritabilă importanță istorică. De atunci drumul păgânului către Evanghelie nu a mai fost împiedicat de „poveri insuportabile”.

Catehumenat și Botez

În Biserica neotestamentară nu exista o practică unică de inițiere. Dacă pentru a defini catehumenatul am abordat în acest capitol singura învățătură ce precedea Botezul, urmează să descoperim că în canonul neotestamentar se vorbește puțin despre asta. A stabili ce îi învăța Domnul pe cei care veneau la El înainte de Botez este cu atât mai dificil cu cât nu știm exact dacă El însuși boteza. Nu găsim decât în Evanghelia după Ioan o scurtă informație confuză spunând pe de o parte că Iisus boteza (Ioan 3, 22), iar pe de altă parte că nu boteza El însuși (Ioan 4, 2). Această tăcere din partea evangheliștilor este justificată: atunci când Domnul însuși, iertând păcatele, era prezent în trup în această lume, nu era necesar nici un ritual anume.

Nu știm dacă apostolii cei mai apropiați ai lui Iisus au fost botezați prin afundare în apă. Putem presupune că cei care fuseseră înainte ucenicii lui Ioan Botezătorul erau botezați de acesta. Rusalile au fost pentru apostoli ziua Botezului lor săvârșit de către Însuși Duhul Sfânt (Fapte 1, 5). Mulți apostoli au fost botezați prin martiriu. Spre deosebire de scurta informație de la Ioan care ne

spune că „Iisus nu boteza El, ci ucenicii Lui”, în Evangheliile si-noptice Iisus recomandă ucenicilor Săi să nu boteze decât după Învierea Sa¹⁹.

În Evangheliile și Faptele Apostolilor întâlnim adeseori oameni care decid imediat să-L urmeze pe Hristos. Este de ajuns o singură chemare profetică a lui Iisus „Urmează-Mi”, pentru ca apostolii, lăsând toate, să se alăture²⁰. În Fapte, convertirea unui om la Hristos este urmată imediat de Botez. Pavel, după mărturia lui Luca, a primit Botezul imediat ce își revenise după întâmplarea de pe drumul Damascului: „Și îndată au căzut de pe ochii lui ca niște solzi; și a văzut iarăși și, sculându-se, a fost botezat. Și luând mâncare, s-a întărit” (Fapte 9, 18). Evocarea despre Pavel care „n-a mâncat, nici n-a băut” vreme de trei zile înainte, se află probabil la originea postului sever instituit înainte de primirea Botezului în secolul al II-lea.

În Noul Testament găsim de asemenea un anumit număr de exemple în care Botezul era săvârșit tot imediat după prima predică despre Iisus sau după prima discuție. Am adus deja în atenție faptul că întâlnirea față către față era adeseori mai eficace decât cea mai strălucitoare predică. Pe de altă parte, nu este vorba propriu-zis despre o formă de cateheză, ci mai ales despre o călăuzire divină directă. Spre exemplu, Lidia a luat decizia să primească Botezul după prima convorbire, căci „Dumnezeu i-a deschis inima ca să ia aminte la cele grăite de Pavel” (Fapte 16, 14). Predica lui Petru din Cezareea este un exemplu surprinzător de cateheză carismatică: „Pe când Petru vorbea aceste cuvinte, Duhul Sfânt a căzut peste toți cei care ascultau cuvântul...” (Fapte 10, 44).

În anumite cazuri auzim înainte de Botez această întrebare asemenea celei din Evangheliile: „Ce trebuie să fac pentru a moșteni viața veșnică?”. În răspunsurile la această întrebare trebuie să căutăm esența catehezei apostolice. De exemplu, oamenii impresionați de predica lui Petru din ziua Cincizecimii îi întreabă pe apostoli: „Bărbați frați, ce să facem?”. Iar Petru le răspunde: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea

¹⁹ Cf. In 4, 2; Mc. 16, 16; Mt. 28, 19.

²⁰ Cf. Mc. 1, 17; Mt. 4, 19. A se compara cu chemarea Profetului Elisei de către Profetul Ilie în III Reg. 19, 19-21.

păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt" (Fapte 2, 37-38). În alt caz, temnicerul uimit de credința lui Petru și Sila pune o singură întrebare: „Ce trebuie să fac ca să mă mântuiesc?”, iar răspunsul este: „Crede în Domnul Iisus și te vei mântui tu și casa ta” (Fapte 16, 31). În ambele cazuri decizia imediată de a primi Botezul este legată de mărturisirea directă inspirată de Duhul Sfânt: persoanele din anturajul apostolilor în ziua Cincizecimii sunt uimite de faptul că acei iudei puteau propovădui în limbi felurite; temnicerul este uimit și înspăimântat, văzând cum porțile închisorii se deschid singure. După cum mărturisește Apostolul Pavel: „Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu” (I Corinteni 2, 4-5). Astfel, cateheza apostolică nu consta doar în cuvânt, ci mai ales în puterea revărsării Duhului²¹.

Se poate ca bazându-ne pe răspunsul la întrebarea „Ce să fac?” să ne facem o idee asupra conținutului fundamental al credinței pe care o dobândeau cei botezați în vremurile apostolice? Eunucul etiopian pune direct întrebarea Apostolului Filip: „Iată apă. Ce mă împiedică să fiu botezat?”. Apostolul Filip răspunde că nimic nu se cere în afară de o credință sinceră. „Dacă crezi din toată inima, este cu puțință”. Atunci eunucul pronunță cuvintele pe care cei mai mulți exegeți le consideră ca fiind printre primele formulări ale credinței: „Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu” (Fapte 8, 36-37).

De altfel cea mai veche cateheză creștină nu se rezuma la a accepta sau învăța formule asemenea celor din catehismul contemporan, nici nu se limita la un singur simbol de credință ori chiar la interpretarea lui. Căci primindu-L pe Iisus ca Mesia și Mântuitorul însemna în același timp a intra puțin câte puțin în împărăția propovăduită de El. A-L primi pe învățătorul însemna a-l recunoaște învățător în toată plenitudinea și intransigența ei. Familiarizarea cu viața unei comunități creștine era un proces care nu începea decât cu Botezul. Nu este întâmplător că Evanghelistul Luca amintește

²¹ Vezi I Tes. 1, 5; 2, 13; Gal. 1, 11-12.

că cei care s-au botezat la Cincizecime „stăruiau în învățătura apostolilor” (Fapte 2, 42). Apostolii înșiși „toată ziua, în templu și prin case, nu încetau să învețe și să binevestească pe Hristos Iisus” (Fapte 5, 42). Cei care fuseseră botezați în Cezareea i-au cerut lui Petru să rămână cu ei câteva zile, iar el pare să fi acceptat (Fapte 10, 48).

În Damasc, Apostolul Pavel și-a petrecut cu siguranță primele zile după Botezul său intrând alături de apostoli în detaliile învățării pentru care el prigonise cu puțin înainte Biserica (Fapte 9, 19). Mai târziu apostolul neamurilor a continuat să adopte el însuși o grijă părintească față de bisericile pe care le formase. El revenea adesea la fiii săi în Hristos cu scopul de a „întări sufletele ucenicilor, îndemnându-i să stăruie în credință” (Fapte 14, 22). Cea mai mare parte a epistolelor sale este destinată tocmai acestor comunități, îndemnându-le să păzească credința care le-a fost propovăduită. Pavel și Barnaba și-au petrecut un an întreg în biserica Antiohiei „învățând mult popor” (Fapte 11, 26). Mai aflăm din Fapte că Pavel, mergând în Efes, a învățat vreme de trei luni în sinagogă. Îndepărat de acolo, el pleacă în școala unui anume Tiranus unde propovăduiește vreme de doi ani (Fapte 19, 8-10). Putem presupune că această învățătură era accesibilă tuturor și avea un caracter regulat. Câteva manuscrise străvechi precizează în versetul al nouălea că învăța de la orele 11 dimineața până la orele 4 după-amiază. Așadar, ar fi inexact să generalizăm spunând că nu a existat nici o cateheză regulată în vremurile apostolice.

Etapele catehumenatului

Oare Iisus făcea vreo diferență între o cateheză adresată tuturor și „tainele împărăției” încredințate doar apostolilor? La prima vedere, am avea motive să credem că a existat o asemenea diferență. De exemplu, Marcu arată că Iisus vorbea poporului prin parabole al căror sens nu-l dezvăluia decât apostolilor (Marcu 4, 34). Cele trei Evanghelii sinoptice subliniază faptul că Iisus a tălculit numai apostolilor sensul parabolei semănătorului, afirmând că ceilalți n-ar fi fost apti să le înțeleagă²². Drept martori ai Schimbării la Față alege

²² Cf. Mc. 4, 10-11; vezi 7, 17; 10, 10; Mt. 13, 11; Lc. 8, 10; vezi 10, 23.

doar trei apostoli: Petru, Ioan și Iacob, interzicându-le să spună ceea ce văzuseră înainte de învierea Sa (Marcu 9, 9; Matei 17, 9). Pe baza acestor texte putem considera că învățătura lui Hristos era împărțită în două: una exoterică, destinată tuturor, și una de taină, dezvoltată doar celor aleși.

După cum vom vedea în capitolul IV, o asemenea opinie era împărțită de mai multe secte numite gnostice. Pentru gnostici, Iisus tănuise față de lume adevărata cunoaștere a Sa. Cei care dețineau această știință secretă sau gnoză erau cei cărora Hristos le transmisese aceasta într-o atmosferă de taină absolută. În sprijinul acestei teorii, imaginația fertilă a gnosticilor a creat un anumit număr de inexactități. În acest caz, ei știau că o învățătură, învăluită de un mister chiar artificial, intriga.

Totuși Evangheliile nu permit efectuarea unei distincții clare între o parte a învățăturii lui Hristos accesibilă tuturor și o parte secretă a ei. Iisus dorea înainte de toate ca Vestea cea Bună a Împărăției să fie auzită de toți. El i-a ales pe apostoli pentru a-i face „pescari de oameni”. Înainte de Înălțarea Sa, Hristos îi îndeamnă pe apostoli: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă” (Matei 28, 19-20). Hristos poruncește de asemenea apostolilor să aducă „în numele Său, la ascultarea credinței, toate neamurile” (Romani 1, 5) și să propovăduiască Vestea cea Bună fără a ascunde ceva. Chiar și prorocia lui Hristos despre viitoarea Sa Înviere era cunoscută nu numai ucenicilor, ci și membrilor Sinedriului (Matei 27, 63).

Comunitățile creștine primare trebuiau să se întrunească în secret numai din cauza persecuțiilor. Biserica nu a fost niciodată o asociație secretă și nu și-a înconjurat vreodată învățătura cu o aură de mister. Atunci când Apostolul Pavel scrie: „Iată, taină (*mysterion*) vă spun vouă: Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba”, nu este vorba despre o taină accesibilă numai celor aleși, ci mai ales de un plan divin de mântuire încă incomplet cunoscut, care își așteaptă revelarea definitivă în viitor²³. De aceea, spre exemplu, Apostolul Pavel socotește taină profeția după care nu doar evreii converțiți,

²³ Cf. I Cor. 15, 51; vezi Rom. 14, 25; Rom. 11, 25; Ef. 3, 2-12; Col. 1, 26-27.

ci și păgânii vor putea intra în Biserică (Romani 11, 25; Efeseni 3, 2-12). Observăm de asemenea că Pavel vorbește mereu despre taina care se descoperă și devine puțin câte puțin accesibilă tuturor sufletelor credincioase (Coloseni 1, 26-27).

Nu există vreun mister în învățătura apostolilor, însă profunzimea ei profetică nu a fost imediat accesibilă tuturor și nu în aceeași manieră. Orice pedagog bun știe că un proces de instruire necesită o etapizare și o succesiune logică, că trebuie să înceapă prin transmiterea celor mai simple adevăruri, înaintea celor mai profunde pe care elevii încă nu sunt capabili să le înțeleagă. În acest scop pedagogic Hristos încerca să facă totul pentru ca minunile Sale să nu devină faimoase. Domnul nu dorea ca zvonul popular de făcător de minuni să oculte adevăratul sens și valoarea misiunii Sale: propovăduirea pocăinței, venirea Împărăției și împlinirea așteptării mesianice. Hristos amintea constant că El trebuia să pregătească inimile învățate să primească taina Împărăției. A se pregăti însemna a se pocăi, a respecta poruncile și a împlini fapte de iubire ce antrenau transformarea întregii vieți.

Mai mult, catehezele apostolice trebuiau adaptate pentru două categorii de auditori diferiți pregătiți: iudei și păgânii. Cea mai mare parte a iudeilor erau creștini de mici după poruncile lui Moise. Apostolul Pavel compară Legea cu o „călăuză spre Hristos”, cu un slujitor căruia i s-a încredințat datoria de a se implica în educația copiilor și de a-i duce la școală (Galateni 3, 24). Atunci când se adresa iudeilor, apostolii se puteau folosi de scurte aluzii la Lege și profeți, iar contextul predicii devenea comprehensibil pentru cei mai mulți dintre ei.

Pentru evreii, piatra de încercare pentru acceptarea creștinismului era aceea de a recunoaște în Iisus, Cel mort printr-o moarte umilitoare de sclav, pe Mesia Cel înviat – regele lui Israel. Cea mai mare parte a evreilor, care auziseră despre răstignirea lui Hristos dar nu credeau în Învierea Lui, erau indignați de propovăduirea unui Mesia pătimitor – ceea ce reprezenta o insultă pentru toți cei care sperau într-o renaștere națională. Evreii trebuiau să accepte acest fapt de neimaginat, că Dumnezeu L-a slăvit și L-a așezat de-a dreapta Sa pe Iisus Cel condamnat de către cei mai competenți reprezentanți ai religiei în care fuseseră creștini din fragedă pruncie.

În ceea ce-i privește pe păgâni, acestora trebuia să li se propo-
văduiască, după spusele lui Pavel, Dumnezeuul pe Care aceștia îl
venerau fără să-L cunoască (Fapte 17, 23-24). Profunda convingere
a apostolului neamurilor era aceea că nu se putea găsi nici măcar
un singur suflet care să fie *tabula rasa* în materie de lege morală.
Păgânii aveau legea scrisă pe tablele de carne ale inimii (II Corin-
teni 3, 3; Romani 2, 14-15). Dumnezeu însuși era Cel care asigura
pregătirea conștiinței lor. Pe de altă parte, era indispensabil pentru
întărirea intuiției morale sănătoase, a avea un mod de viață care să
permită cultivarea ei. Aceasta îi atrăgea pe păgânii „temători de
Dumnezeu” în sinagogi.

Totuși păgânii nu erau toți bine intenționați față de noua reli-
gie. Creștinii trebuiau să le suporte bârfele (I Petru 2, 12). Primii
învățători ai creștinismului săvârșeau o misiune apologetică deta-
liată care, pe vremea apostolilor, consta în lupta contra superstiții-
lor populare, a idolatriei politeiste (Fapte 14, 8-19) și polemizau cu
filosofii cunoscuți, precum epicureii și stoicii (Fapte 17, 18). Abia
începând din secolul al doilea se poate vorbi despre influența mu-
tuală dintre creștinism și moștenirea intelectuală a elenismului.
Apostolii chemau în primul rând la o schimbare a vieții. Păgânii
trebuiau să respingă idolatria, să renunțe să participe la sărbători
și la numeroase obiceiuri imorale prezente în mijlocul lor²⁴. Păgânii,
pe lângă învățătura despre Mesia, Mântuitorul lumii, trebuiau să
accepte obligatoriu întregul mod de viață morală și rugăciune legate
de această nouă învățătură. Păgânii le plăcea ideea că propo-
văduirea lui Hristos era o învățătură nouă (Fapte 16, 21). Birocrația
de stat a Imperiului Roman nu admidea decât religiile tradiționale
și manifesta o anumită neîncredere față de noile mișcări religioase
care puteau provoca tulburări (Fapte 16, 21). După remarcă judici-
oasă a lui Augustin, apostolii predicau Evanghelia în fața unei lumi
în care păgânii nu așteptau venirea lui Mesia după spusele profeti-
lor – iar iudeii nu credeau că El venise după cuvintele apostolilor²⁵.

²⁴ Este remarcabil că termenul „idolatrie” (*eidololatria*) nu este întâlnit printre
autorii păgâni dinaintea de Noul Testament sau în Septuaginta. Acest termen este
mai curând un neologism creștin. Vezi I Cor. 5, 10-11; 6, 9; 10, 7-14; Gal. 5, 20; Col.
3, 5; Ef. 5, 5; I Pt. 4, 3; Apoc. 21, 8; 22, 15.

²⁵ Augustin, *De Trinitate* XIII, 24.

Sufletul unui grec și cel al unui evreu necesitau o pregătire impor-
tantă pentru a putea primi Vestea ce Bună.

Apostolul Pavel exprimă prin această imagine diferența din-
tre cele două niveluri de maturitate în credință care au devenit tra-
diționale: „Și eu, fraților, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni
duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci în Hristos. Cu
lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca și încă
nici acum nu puteți, fiindcă sunteți tot trupești. Câtă vreme este
între voi pizmă și ceartă și dezbinări, nu sunteți, oare, trupești și
nu după firea omenească umblați?” (I Corinteni 3, 1-3).

Pavel se adresează Bisericii în care cei mai mulți membri erau
după toate probabilitățile convertiți proveniți dintre păgâni. Iată
de ce problemele morale ale catehezei aveau pentru el o importanță
capitală. Apostolul îi previne pe corinteni: înainte de a discuta cu
ce trup învie morții (I Corinteni 15), se cuvine – fiind încă în viață –
să-și respecte trupurile ca pe temple ale Duhului Sfânt și să nu le
dea desfrâului (I Corinteni 3, 16; 6, 19-19). Astfel, cateheza adresată
păgânilor începea cu „laptele” educării conștiinței și cu împlinirea
poruncilor; abia apoi se putea trece la „hrana tare”, adică învățătura
despre învierea morților și despre discernământul darurilor spirituale.

Autorul Epistolei către Evrei face o distincție și mai clară între
diferitele etape ale vieții creștine. Conform viziunii sale, „cuvântul
lui Dumnezeu” se separă în elemente primare (*ta stoicheia tēs archēs*)
sau de bază (*themelion*) și învățătura greu accesibilă, o exegeză ce
necesită o pregătire specială (Evrei 5, 12; 6, 1). Autorul apelează la
metafora deja cunoscută cu laptele și hrana tare: „Pentru că oricine
se hrănește cu lapte este nepriceput în cuvântul dreptății, de vreme
ce este prunc. Iar hrana tare este pentru cei desăvârșiți, care au prin
obișnuință simțurile învățate să deosebească binele și răul”²⁶. Dacă
Botezul reprezenta pentru fiecare creștin o naștere din nou, era fi-
resc să fie comparată cateheza cu „laptele cel neprefăcut al cuvân-
tului”, iar începutul vieții creștine cu „pruncia în Hristos”²⁷.

Pe scurt, putem spune că în vremurile apostolice nu era vreo
deosebire între partea ezoterică și cea exoterică a catehezei. Totuși

²⁶ Evr. 5, 14; vezi Deut. 1, 39; Is. 7, 16.

²⁷ I Pt. 2, 2; I Cor. 3, 1; vezi Ef. 4, 14; Evr. 5, 13.

experiența pastorală a Bisericii sugerează că nivelul catehezei depinde mult de nivelul de pregătire al auditorului cărui îi este destinată. Trebuia să se lucreze diferit cu convertiții evrei și păgâni, să li se acorde o atenție diferită. În pofida multitudinii de cazuri în care convertirea la creștinism avea loc imediat, prin intervenția Duhului Sfânt și nu pe etape, în pacea inimii, toți nou-botezații erau considerați prunci în Hristos și fiecare trebuia să crească duhovnicește. Cateheza era necesară pentru a deosebi mai clar binel de rău și a se putea înrădăcina și crește în credință și iubire (Filipeni 1, 9).

Conținutul catehezei apostolice

Cele mai multe dintre cărțile ce constituie canonul neotestamentar au fost scrise mai ales pentru a-i ajuta pe cititorii lor să înțeleagă mesajul lui Hristos. Evanghelia de la Ioan spune: „Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui” (Ioan 20, 31). Având în vedere cărțile profeților, Apostolul Pavel arată că Scripturile s-au scris spre învățătura cititorilor (Romani 15, 4). Autorul Epistolei către Coloseni mărturisește direct despre faptul că epistolele neotestamentare erau citite și recitate cu voce tare în adunările credincioșilor, că erau recitate și trimise Bisericii vecine din cele mai vechi timpuri (Coloseni 4, 16). Numeroși bibliști consideră că prima Epistolă a lui Petru conține fragmente din predica de la Botez, adică face parte din cateheza baptisimală (I Petru 2, 13-3, 7)²⁸.

Autorul celei de-a doua Epistole către Timotei afirmă: „Toată Scriptura este însoțită de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepciunea cea într-o dreptate” (II Timotei 3, 16). Inspirația de la Dumnezeu semnifică pentru autor nu doar modul în care Sfintele Scripturi au fost scrise, ci și scopul utilizării lor, care este unul didactic. Să notăm că expresia „toată Scriptura” din acest text nu se referă la partea neotestamentară a Bibliei, deoarece cărțile cuprinse mai târziu în canonul Noului Testament încă nu fuseseră întrunite pe vremea apostolilor, Sfintele Scripturi

²⁸ Vezi E. Best, „I Peter”, p. 584.

echivalând cu Legea și Profeții. „Toată Scriptura” se referă așadar la Lege, Profeți, Psalmi și desigur celelalte²⁹.

Apostolii nu au citit niciodată Biblia în întregime pentru că ea nu exista încă în vremea aceea. Ei nu puteau și de altfel nu aveau nevoie să citească Evanghelia pentru că îi aveau pe Însuși Hristos pe care îi urmăseră vreme de mulți ani. Aveau o amintire vie a Sa, a învățăturii și faptelor Sale. Evenimentele din ultima Lui săptămână de viață erau întipărite profund în memoria lor. Putem presupune că de-a lungul călătoriei Sale pământești, o bună parte din faptele, îndemnul și parabolele Sale fuseseră deja consemnate. Apostolii au primit de la El tălcuirea Legii ca din partea Celui „care are putere” și nu pe cea oferită de cărturari și farisei. Apostolii citau pe profeți cu credința că ceea ce preziseseră ei se împlinise, că spusese lor despre venirea lui Mesia arătau nu viitorul, ci prezentul.

De asemenea, nu toate părțile Scripturii erau utile pentru învățatură. De exemplu, cartea Profetului Avdie era cu siguranță mai puțin importantă pentru cateheză decât, să spunem, cartea leșirii sau cea a Profetului Isaia. Astfel, ar fi greșit să identificăm Biblia sau o oarecare parte din ea cu cateheza apostolică.

Pentru a separa în primul rând elementele incontestabile ale catehezei în Biserica veche, trebuie să recurgem la acele texte din Faptele Apostolilor sau din Epistole pe care le putem înscrie cu siguranță în categoria învățăturilor tradiționale. Nu ar fi just să se introducă o diferență strictă între *kerygma* sau propovăduirea în fața unui auditoriu extins și cateheză, reducând-o pe cea din urmă la îndemnuri morale, așa cum procedează unii specialiști³⁰. Pentru că elementele centrale și adesea repetate ale *kerygma* formau materialul primelor cateheze.

Înțeleg prin învățatură tradițională în acest caz, spre deosebire de păreri din orice didascalie, nu doar ideile care au fost dezvoltate în detaliu după aceea și care se integrează în Tradiție, ci și acele

²⁹ În Noul Testament există referiri la 35 din 39 de cărți redate după aceea în canonul Vechiului Testament și de asemenea la 15 din 17 cărți necanonice și pseudepigrave. În mod clar aceste cifre nu oferă posibilitatea de a judeca autoritatea relativă a oricăreia dintre surse. Expresia: „Legea și Profeții” este cel mai frecvent folosită ca sinonim al cuvântului „Scriptură”. Vezi Mt. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Lc. 24, 44; In 1, 45; Fapte 24, 14. Vezi și „Legea și Profeții” ca „ceea ce se citește în sinagogă” în Fapte 13, 15.

³⁰ De exemplu, P. Carrington, *Primitive Christian Catechism*.

pasaje din predicile și epistolele apostolilor care încă din vremea lor constituiau cheia tradiției orale a întregii Biserici. Astfel, spre exemplu, dogma despre dumnezeirea Duhului Sfânt este puternic înrădăcinată în Tradiția din care face parte integrantă. Totuși, deși Biserica în vremea apostolilor era plină de darurile Duhului Sfânt, strict vorbind, nu găsim în Noul Testament o învățătură deja formată despre Duhul Sfânt. Era nevoie de timp pentru ca experiența hărismatică și liturgică a Bisericii să fie asimilată și să dobândească un caracter de învățătură tradițională.

Principală dificultate, atunci când este vorba despre aflarea unei tradiții comune pentru întreaga Biserică din vremea apostolică, adică de la mijlocul și finalul primului secol, constă în faptul că această perioadă este cea a nașterii tradiției primare. De aceea, bibliștii contemporani au tendința de a sublinia că în Biserica apostolică nu exista un catehism. Nu exista o teologie a Noului Testament, dar în schimb vorbim despre cel puțin trei poziții teologice principale: sinopticii (Matei, Marcu și Luca), Apostolul Pavel și Ioan Teologul. Aceasta a fost de exemplu, în generația anterioară, poziția celebrului exeget german Rudolf Bultmann. Unii cercetători propun diviziuni mai rafinate.

Pentru noi, chestiunea de principiu este de a afla dacă putem distinge în învățătura apostolică elemente de unitate, păstrând diversitatea interpretărilor teologice. Remarcăm faptul că asemenea încercări s-au făcut deja, nu fără succes, de către istorici în trecut. Astfel spre exemplu istoricul și teologul Charles Dodd s-a întrebant care erau elementele esențiale ale kerigmei apostolice, adică ale propovăduirii lui Hristos, adresată în primul rând necreștinilor.³¹

Istoricul german Alfred Seeberg a consacrat o monografie analizei învățăturii tradiționale din Biserica apostolică.³² Pentru Seeberg, în cateheza primară este fundamentală deosebirea dintre partea morală și partea doctrinală. Învățătura etică, după Seeberg, a precedat învățătura despre bazele credinței. Creștinismul propunea etica virtuților sale, ce completa în parte sistemele etice din epoca elenistă, dar care pe alocuri intra în conflict cu acestea. Seeberg a reconstituit

³¹ C.H. Dodd, *Apostolic Preaching*.

³² A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*.

etica creștină după enumerările de virtuți și patimi care se găsesc în epistolele apostolice. El are perfectă dreptate să spună că primirea mărturiei istorice despre Hristos necesita pregătirea inimii și presupunea efectiv o alegere între calea mântuirii și calea pierzaniei, între virtute și viciu. Păgânul care devenea creștin înceta să mai fie sclav păcatului și devenea slujitorul dreptății (Romani 6, 17-18); el era eliberat de sub puterea întinericului și strămutat în împărăția Fiului (Coloseni 1, 13); el renunța la modul de viață al omului vechi și se îmbrăca „în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (Efeseni 4, 23-24). Învățătura despre cele două căi, care are corespondențe în Vechiul Testament (Pilde 4, 11-19), a fost dezvoltată mai sistematic în secolul al II-lea în *Didachia*, *Epistola lui Barnaba* și alte opere³³. Catehumenii trebuiau să renunțe la tot răul, să reziste ispitelor diavolești, să privegheze, să se roage și să se supună păstorilor și învățătorilor.³⁴

Trebuie să notăm că împlinirea poruncilor și învățătura despre Hristos erau legate în creștinism și mai organic decât presupune Seeberg. Pentru că atunci, ca și acum, oamenii se supuneau exigențelor morale ale creștinismului tocmai pentru că aceste exigențe constituiau o parte a noii lor vieți cu Dumnezeu. Iată de ce nu se justifică aproape deloc să se facă o deosebire strictă între partea morală introdusă și partea doctrinală următoare a catehezei.

Viața cu Hristos și în Hristos era un fundament cu totul nou al eticii. Principalul motiv al respectării poruncilor era dorința de a fi bineplăcuți lui Hristos. Sfințenia vieții era concepută tocmai ca *imitatio Christi*. Păgânul lua decizia de a trăi după porunci atunci când în el se năștea credința în Hristos. Cel care a suferit și a înviat, prin simpla recunoaștere a acestui sacrificiu voluntar pe care l-a făcut spre mântuirea umanității.

Învățătura etică a iudaismului se regăsea în cateheza creștină sub o cu totul altă formă, pentru că motivația pentru fapta unui creștin nu consta în autoritatea Legii, ci în exemplul lui Hristos Însoși. Primul principiu al vieții în Hristos era acela de a urma exemplul

³³ Vezi mai detaliat capitolul II.

³⁴ P. Carrington a arătat că patru dintre aceste teme se regăseau în îndemnurile morale din Epistolele către Coloseni, Efeseni, prima Epistolă a lui Petru și Epistola lui Iacobi; vezi *Primitive Christian Catechesis*, pp. 31-65.

vieții Sale pământești în toate aspectele, în primul rând în iubire, iubirea prin recunoștință față de Dumnezeu, iubirea ca slujire, iubirea compătimitoare, iubirea milostivă, iubirea iertătoare, iubirea necondiționată, iubirea binefăcătoare și iubirea iertătoare. Nu în zadar Apostolul Pavel folosește un cuvânt nou: „învățați de Dumnezeu” (*theodidaktos*, I Tesaloniceni 4, 9, vezi Ioan 6, 45) pentru cei care împlinesc porunca iubirii.

După cum am observat deja, caracterul învățăturii depindea sensibil de persoana care ar fi devenit creștină: iudeu sau păgân. În acest context trebuie să menționăm partea introductivă a catehezei pentru păgâni și partea comună păgânilor și iudeilor. Păgânii descopereau o lume în care relațiile cu Dumnezeu erau de o cu totul altă natură. Ei deveneau parte activă în alianța cu Dumnezeu, adică intrau într-o uniune pe care Dumnezeu o încheiasse cu omenirea în persoana poporului ales Israel.

Păgânii trebuiau să asimileze întreaga istorie a mântuirii, începând cu crearea lumii, trecând prin evenimentele principale din Lege și din cărțile profeților, până la venirea lui Iisus. În partea introductivă a catehezei, ei învățau că Dumnezeu, spre deosebire de idoli fără viață, este Creatorul întregii lumi (vezi Fapte 14, 15-17, 24) care participă activ la trecerea omului prin istorie. Li se propunea păgânilor să se integreze în această istorie, să facă parte din Noul Israel. Venirea lui Hristos nu își atinge importanța în toată însemnătatea ei decât în lumina din contextul profeților și așteptărilor mesianice, legate în special de neamul regelui David.

Învățătura orală ocupa un loc central în cateheza antică. Unii nu studiau deloc din cărți pentru simplul fapt că erau analfabeți. Dintre cei care șiau să citească greaca sau ebraica, puțini aveau mijloacele de a dobândi sursele Legii sau Profeților, care erau foarte scumpe. În școlile rabinice era răspândită practica învățării pe de rost a unor lungi pasaje din cărți, mai ales din Lege. Pe de o parte, primii creștini aveau ca bază această practică moștenită, iar pe de altă parte ei o revedeau în lumina venirii lui Mesia în lume.

Creștinii priveau venirea lui Hristos în contextul acțiunilor mântuitoare ale lui Dumnezeu în istorie. Începând din Vechiul Testament s-au făcut încercări, mai ales în Psalmi, pentru a interpreta în

mod cuprinzător tradiția multiseclară a lui Israel și a o expune sub o formă prescurtată³⁵.

Pentru evrei, după robia babiloniană, slăvirea faptelor lui Dumnezeu care i-a eliberat se constituia într-un ritual special de reînnoire a legământului cu Dumnezeu. În cartea Profetului Neemia, acest ritual este precedat de o rugăciune pe care leviții, stând în picioare pe o scenă, o rosteau în fața întregului popor.

Numai Tu ești Domn și numai Tu ai făcut cerurile, cerurile cerurilor și toată oștina lor, pământul și toate cele de pe el, mările și toate cele ce se cuprind în ele; Tu dai viață la toate și Ție se închină oștirea cerurilor. Tu, Doamne Dumnezeu, ai ales pe Avram, l-ai scos din Urul Caldăii și i-ai dat numele de Avraam.

Tu ai găsit că inima lui e credincioasă înaintea Ta, Tu ai făcut legământ cu el și Tu ai făgăduit să dai urmașilor lui țara Canaanului, a Heteilor, a Amoriteilor, a Ferezeților, a Iebuseților și a Chergheșeilor; și Tu Ți-ai ținut cuvântul, pentru că Tu ești drept.

Tu ai văzut necazul părinților noștri în Egipt și ai auzit strigătele lor la Marea Roșie.

Tu ai făcut semne și minuni înaintea lui Faraon, împotriva tuturor slugilor lui și împotriva întregului popor din țara lui, pentru că Tu ai văzut cu câtă răutate s-au purtat ei cu părinții noștri și Ți-ai făcut nume până în ziua de astăzi.

Tu ai despărțit marea înaintea părinților noștri și au trecut prin mijlocul mării ca pe uscat, dar i-ai cufundat în adânc, cum se cufundă o piatră în apă, pe cei ce-i urmăreau.

Tu i-ai povăluit ziua cu stâlp de nor și noaptea cu stâlp de foc și le-ai luminat calea pe care aveau să meargă.

Tu Te-ai pogorât pe Muntele Sinai, le-ai grăit din înălțimea cerurilor și le-ai dat porunci drepte; legi ale adevărului, învățături și orânduiri minunate.

Tu le-ai arătat odihna Ta cea sfântă și le-ai scris prin Moise, sluga Ta, porunci, rânduieli și lege.

Tu le-ai dat din înălțimea cerului pâine, când au flămânzit, și le-ai scos apă din piatră, când au însetat, și le-ai zis să intre și să moștească țara pe care cu jurământ le-ai făgăduit-o.

Dar părinții noștri s-au îndărătnicit și și-au învățat cerbicia lor; n-au ascultat poruncile Tale, nici s-au supus și au uitat minunile pe care le-ai făcut pentru ei.

³⁵ De exemplu, Ps. 67; 77; 104; 105; 106; Deut. 32; Neem. 9, 6-38.

Învărtosatu-și-au cerbicia lor și în răzvrătirea lor și-au ales o căpetenie, ca să se întoarcă în robia lor; dar Tu, fiind Dumnezeu iubitor și iertător, negrabnic la mânie și bogat în milă și îndurare, nu i-ai părăsit. Chiar când și-au făcut un vițel turnat și au zis: „Iată dumnezeul tău care te-a scos din Egipt!” și s-au dat la hule mari împotriva Ta, în nemărginita Ta îndurare, nu i-ai părăsit în pustiu și stălpul de nor n-a încetat să-i călăuzească ziua în calea lor, nici stălpul de foc să le lumineze noaptea drumul ce făceau.

Trimisu-le-ai Duhul Tău cel bun, ca să-i înțeleptească; nu ai lipsit gura lor de mana Ta și în setea lor le-ai dat apă.

Ți-ai dat patruzeci de ani hrană în pustie și nimic nu le-a lipsit; hainele lor nu s-au învechit, nici încălțămintele lor nu s-au rupt.

Le-ai dat regate și popoare le-ai împărțit și au pus stăpânire pe țara lui Sihon, regele Heșbonului și pe pământul lui Og, regele Vasanului.

Tu ai înmulțit pe fiii lui ca stelele cerului și i-ai dus în țara de care ai spus părinților lor că o vor moșteni.

Și fiii lor au intrat și au moștenit țara aceea; ai supus înaintea lor pe locuitorii pământului aceluia, pe Canaanii și i-ai dat pe aceștia în mâna lor cu regele și cu tot poporul băștină, ca să le faci ce vor vrea. Și s-au făcut ei stăpâni peste cetăți tari și peste pământul roditor [...] Și au mâncat și s-au săturat și s-au îngărașat trăind în desfătări prin bunătața Ta.

Dar ei s-au ridicat și s-au răzvrătit împotriva Ta; au aruncat legea Ta la spate; pe proroci Tăi care-i îndemneau să se întoarcă la Tine i-au ucis; și Ți-au adus hule mari.

Atunci Tu i-ai dat în mâinile vrăjmașilor lor, care i-au apăsă. Dar în vremea necazului lor au strigat către Tine și Tu i-ai auzit din înălțimea cerurilor și, în mila Ta cea mare, le-ai trimis izbăvitori ca să-i izbăvească din mâinile vrăjmașilor lor.

Iar dacă s-au odihnit, au început iar să facă rău înaintea Ta. Atunci Tu i-ai dat din nou în mâna vrăjmașilor lor ca să-i stăpânească. Și ei din nou au strigat către Tine și Tu i-ai auzit din înălțimea cerurilor și, în mila Ta cea mare, i-ai izbăvit de multe ori.

I-ai povățuit să se întoarcă la legea Ta, dar ei s-au îndărătnicit și n-au ascultat poruncile Tale; ei au păcătuț împotriva poruncilor care dau viață celui ce le împlinește și și-au îndârjit spinarea lor și cerbicia lor și-au învărtosă-o și nu s-au supus.

Tu însă, așteptând întoarcerea lor, i-ai îngăduit mulți ani și le-ai deșteptat luarea-aminte prin Duhul Tău și prin proroci Tăi, dar ei nu și-au plecat urechea. Atunci i-ai dat în mâna popoarelor străine.

Dar, în mila Ta cea mare, nu i-ai stărpit, nici nu i-ai părăsit, căci Tu ești un Dumnezeu milos și îndurător. (Nemia 9, 6-31).

Pentru creștini, istoria poporului Israel, departe de a-și pierde valoarea, dobânda dimpotrivă o semnificație universală grație venirii în lume a lui Mesia – Mântuitorul tuturor oamenilor. Iată ce spune autorul Epistolei către Evrei: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin proroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile” (Evrei 1, 1). Creștinii credeau că mântuirea umanității, într-un sens istoric mai larg, era lucrarea lui Dumnezeu extinsă, la care trebuia să participe toate popoarele și în care vechiul Israel a făcut loc noului Israel al Bisericii.

Apostolii învățau că toate evenimentele din viața lui Mesia, de la nașterea și până la învierea Sa, se împlineau conform profețiilor. Scrierile profetice dobândeau în ochii creștinilor o importanță pe alocuri mai mare decât a Legii. Ca dovadă, în Noul Testament, citările directe din cele cinci cărți ale Legii nu sunt mai numeroase decât cele citate din Profetul Isaia și Psalmi. Pentru rabini în schimb, Legea era în mod absolut și punctul de plecare pentru orice opinie autorizată. Rabinii explicau Profeții fiind conștienți de faptul că prezicerile despre Mesia indicau un viitor nedefinit. Cărturarii creștini, dimpotrivă, citeau Profeții cu conștiința faptului că Mesia venise deja și că profețiile fuseseră împlinite (vezi Fapte 26, 6-7). În aceasta consta enorma diferență care a determinat deosebirea fundamentală a căilor istorice ale creștinismului și iudaismului.

Interpretarea detaliată și învățarea pe de rost a unor citate mari din Profeți făceau parte din cateheză în timpurile străvechi. Acestea serveau la fundamentarea principalelor afirmații: Iisus era născut pe linia lui David, conform profețiilor despre reconstituirea dinastiei regale din casa regelui David. Iisus făcea minuni, scotea demoni și ierta păcatele. El chema poporul la pocăință și învăța că împărăția lui Dumnezeu este aproape. El și-a ales ucenicii cărora le-a încredințat continuarea lucrării Sale și de asemenea le-a dat putere să facă minuni, prin puterea numelui Său, să scoată demoni și să dezlege păcatele. Din motive complexe, s-a declanșat un conflict cu autoritățile, care s-a terminat prin nedreapta Sa condamnare la moarte, deși era nevinovat, ca blasfemiator, ca făcător de rele și, în pofida sabatului, a fost răstignit de Pontiu Pilat.

Hristos, conform celei mai vechi mărturii apostolice, a murit nu doar ca un profet respins sau ca un martir pentru propriile convingeri, ci a murit „pentru noi” și „pentru păcatele noastre”³⁶. În moartea lui Iisus, important nu este faptul că a fost urmare a unei erori judiciare, ci în primul rând legătura directă cu mântuirea oamenilor, legătura cu Dumnezeu. După mărturia Apostolului Pavel: „Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi” (I Corinteni 15, 3-4). Pavel se referă în acest caz la tradiția pe care el însuși a primit-o de la apostoli. În plus, el adaugă de două ori „după Scripturi” subliniind că moartea, îngroparea și învierea lui Mesia s-au petrecut conform celor prezise de profeți. Moartea și învierea lui Hristos a treia zi erau constant și inseparabil prezente în predicile apostolilor. Mai mult, amintirea arărilor lui Hristos înaintea apostolilor după învierea Sa era deosebit de prețioasă (Fapte 10, 41; I Corinteni 15, 5-8). După mărturia primelor imne creștine și a profețiilor din Vechiul Testament, înviind Iisus, Dumnezeu L-a slăvit, L-a înălțat la ceruri și L-a așezat de-a dreapta Sa³⁷.

Faptul că Dumnezeu L-a înviat pe Mesia reprezenta, în concepția apostolilor, garanția că va veni vremea când El îi va învia în trupuri spirituale pe toți cei morți (I Tesaloniceni 4, 14-15). În acel ceas, care va veni dintr-odată, despre care nu cunoaștem nici ziua, nici ora, va veni Mesia să judece lumea. Epistola către Evrei arată că învățătura despre „învierea morților și judecata veșnică” făcea parte din cateheză din timpurile cele mai îndepărtate³⁸. Trebuie subliniat că mesajul creștin al primelor veacuri era puternic eshatologic.

Acestea erau elementele principale și indiscutabile ale învățăturii apostolilor despre Hristos din momentul nașterii Sale pământești până la judecată. Despre acestea se poate spune cu siguranță că reprezentau conținutul catehezei „pretutindeni în toată Biserica” (I Corinteni 4, 17).

³⁶ Mc. 14, 24; Mt. 26, 28; Lc. 22, 19-20; Rom. 5, 6-8; I Cor. 15, 3; II Cor. 5, 14-15; Gal. 1, 4; 2, 20; Tit. 2, 14; In. 11, 50-52; 18, 14; I In. 2, 2; I Pt. 2, 21; 3, 18.

³⁷ Lc. 21, 27; 22, 69; Fapte 7, 56; Filip. 2, 9; Evr. 1, 3; I Tim. 3, 16.

³⁸ Evr. 6, 2. Vezi, de asemenea, Fapte 24, 25; Rom. 2, 16; II Tes. 1, 9.

Tradițiile locale ale catehezei

La tradiția cea mai veche, care nu a cunoscut decât mult mai târziu o difuzare universală, putem raporta de asemenea istoria nașterii minunate a lui Iisus dintr-o fecioară. Apostolul Pavel și Evangheliștii Ioan și Marcu cunoșteau această tradiție? Este imposibil să stabilim cu certitudine pe baza informațiilor de care dispunem. De altfel, ideea că Iisus era absolut fără de păcat³⁹ aparține generației apostolice.

Ce se știa despre existența Fiului lui Dumnezeu înainte de nașterea Sa în trup? Era foarte răspândită această idee în Biserica apostolică? Evanghelia după Marcu nu menționează nicăieri o preexistență. Dacă o analizăm separat, independent de celelalte, această evanghelie se poate bine încadra în interpretarea adoptivistă conform căreia Iisus a devenit Fiul lui Dumnezeu în timpul vieții Sale pământești sau că El a primit darul Duhului Sfânt prin Botez, sau că a dobândit acest titlu datorită dreptei Sale vieți. Evangheliile după Matei și Luca nu spun nimic precis despre existența din veșnicie a Fiului, ci pun accent mai ales pe genealogia pământească a lui Hristos. Evangheliile sinoptice nu conțin deci nici o mărturie directă pentru această temă atât de importantă. Alte precepte de credință mai vechi o trec de asemenea sub tăcere. Astfel, spre exemplu, putem citi în prima Epistolă către Timotei: „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscum-părare pentru toți” (I Timotei 2, 5-6).

Însă pe de altă parte, în imnul prolog din Evanghelia de la Ioan este scris despre Cuvântul, care era la Dumnezeu înainte de crearea lumii, că era El Însuși Dumnezeu, co-autor al creației (Ioan 1, 1-3). În aceeași Evanghelie, Iisus spune evreilor: „Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam” (Ioan 8, 58). În afară de mărturia din cea de-a patra Evanghelie, este neîndoiește de fapt că Apostolul Pavel cunoștea preexistența lui Iisus. În prima Epistolă către Corinteni, Pavel, polemizând cu păgânismul idolatru, citează textul

³⁹ II Cor. 5, 21; I In. 3, 5; Evr. 4, 15; 7, 28; 9, 14.

unei alte reguli de credință străvechi: „Este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El” (I Corinteni 8, 6). Cel prin care s-au făcut toate nu poate să vină în timp după ceva, căci în caz contrar multe lucruri au fost făcute nu prin El, ci fără El. Chiar Epistola către Evrei vorbește despre locul Fiului în crearea lumii: „În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile” (Evrei 1, 2).

Alte două imne vorbesc, de asemenea, chiar despre preexistența Fiului. Primul dintre ele era folosit în Biserica la sfârșitul anilor 50. Se spune că Hristos, „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu” (Filipeni 2, 6). Cel de-al doilea imn, păstrat în Epistola către Coloseni, a fost transcris mai târziu, după prima generație de apostoli. Acesta laudă nașterea celestă a Fiului și participarea Lui la crearea lumii: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute [...] Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate” (Coloseni 1, 15-17). Astfel, unele comunități creștine cunoșteau tradiția existenței Fiului înainte de venirea Sa în trup, chiar dacă această tradiție nu a avut un caracter pan-ecclesial în perioada apostolică. Abia în secolul al II-lea această tradiție a devenit patrimoniul întregii Biserici.

În afară de tradițiile locale, asupra unor chestiuni tradiția apostolică nu s-a exprimat într-o manieră univocă. Astfel, spre exemplu, așteptările eshatologice ale creștinilor erau diferite. Apostolii au propovăduit cu siguranță viitoarea înviere a morților care va avea loc în ziua Judecării finale a lui Dumnezeu. Ei spuneau de asemenea că întoarcerea lui Hristos, care în secolul al II-lea se numea a Doua Venire, ar fi însoțită de învierea morților, de judecarea tuturor oamenilor și de validarea definitivă a voinței lui Dumnezeu pe pământ. Despre acestea mărturisește chemarea eshatologică din cea mai veche rugăciune creștină, adresată viitoarei venirii a lui Mesia: „Tatăl nostru [...] Vie împărăția Ta” (vezi Luca 11, 2); „facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ” (vezi Matei 6, 10).

Cu toate acestea nu avem la apostoli o învățătură unică despre întoarcerea lui Hristos și despre circumstanțele revenirii Lui⁴⁰. Va fi universală învierea sau doar cei drepți vor învia? Ce se va întâmpla cu sufletele celor drepți care au murit înainte de judecata din urmă? Ce va fi cu trupurile lor după înviere? Aceste întrebări preocupau mulți oameni și aceasta explică faptul că în Biserica apostolică precum și în generațiile următoare nu au lipsit nici profețiile, nici viziunile eshatologice. Însă niciuna dintre ele, de altfel, nu putea pretinde autoritatea exclusivă. Menționăm că problema includerii Apocalipsei lui Ioan în canonul Noului Testament a fost discutată până la finalul secolului al IV-lea.

Intrarea în Biserica era precedată de Botez, iar informarea referitoare la Botez făcea parte din cateheză încă de la început. Conform Epistolei către Evrei, învățătura despre „botezuri” (*baptismōdidache*) și „punerea mâinilor” reprezintă fundamentul kerigmei creștine (Evrei 6, 2). Este posibil ca autorul să se refere aici la Botezurile lui Ioan și Iisus⁴¹. Botezul lui Ioan era o spălare rituală ce pecetluia cânta lăuntrică⁴². Prin Botezul în numele lui Iisus Hristos nu numai că erau spălate păcatele anterioare, ci era oferit darul Sfântului Duh.

Cea mai veche formulă dogmatică spune: „Este un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți” (Efeseni 4, 5). Unitatea Botezului era garantul unității credincioșilor (I Corinteni 12, 13). Când Priscila și Acvila au aflat că un alexandrin în trecere, Apollo, propovăduia în biserica lor domestică Botezul lui Ioan, sesizează oportunitatea

⁴⁰ Mc. 13, 32; Faptele 1, 7.

⁴¹ După H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 106. Toți pentru majoritatea bibliștilor, cuvântul *baptismos*, contrar lui *baptisma*, se referă în acest text ca și în orice alt loc din Noul Testament la spălările rituale de purificare. Explicațiile celor din vechime după care este vorba despre întreaga afundare (Tertulian) sau despre Botezul apei, prin sângele martirilor sau prin dorință (Augustin), sunt anacronisme.

⁴² Iosif Flavius, *Antichities judaice*, 18, 117, explică astfel Botezul lui Ioan: „Afundarea este bineplăcută lui Dumnezeu în cazul în care ea se face nu pentru purificarea sufletului, ci pentru sfințirea vieții, iar sufletul este deja purificat printr-o viață dreaptă” (*Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, traducere în franceză sub îndrumarea lui Théodore Reinach, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929, t. IV, p. 155).

de a corecta cu delicatețe eroarea acestuia (Fapte 18, 26). Pentru o vreme, creștinii din Alexandria și Efes nu au cunoscut decât botezul lui Ioan. Luca redă următoarea conversație între Apostolul Pavel și efesenii pe care Apolo îi botezase înainte: „A zis către ei: Priimit-ați voi Duhul Sfânt când ați crezut? Iar ei au zis către el: Dar nici n-am auzit dacă este Duh Sfânt. Și el a zis: Deci în ce v-ați botezat? Ei au zis: În botezul lui Ioan” (vezi Fapte 19, 2-3).

Neînțelegerea a fost îndată rezolvată și efesenii au fost botezați „în numele Domnului Iisus” (Fapte 19, 5). Botezul propriu-zis nu este descris în detaliu de Luca. El se limitează să spună: „Și punându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și prozodau” (Fapte 19, 6). După cum vedem, punerea mâinilor menționată și în pasajul din Epistola către Evrei citat mai sus era indisolubil legată de transmiterea darului harismatic.

Este clar că învățătura despre punerea mâinilor care făcea parte din cateheza apostolică presupunea o anumită concepție despre lucrarea Duhului Sfânt. E foarte important să se știe dacă se poate vorbi despre o cateheză apostolică deja formată pe tema Duhului Sfânt în sensul în care până acum am discutat despre elementele principale și indubitabile ale învățăturii despre Hristos. Negreșit, Biserica primară era plină de darurile Duhului Sfânt, comunitatea apostolică se umplea adesea de bucuria Duhului Sfânt care o ajuta să facă față persecuțiilor și altor încercări, iar apostolii trăiau cu conștiința permanentă a prezenței Sfântului Duh. Totuși a fost nevoie de timp înainte ca această doctrină să se formeze. Formulele trinitare în care este menționat Duhul Sfânt în Noul Testament sunt foarte rare. Exemplele cele mai importante se află în formula baptismală: „În numele Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19) și în rugăciunea: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți”⁴². Creștinii din Efes nu știau nimic despre Duhul Sfânt înainte de înălțarea lor cu Apostolul Pavel.

⁴² II Cor. 13, 13; vezi I Cor. 12, 4-6. Cuvintele din I In 5, 7, „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh, și Acești trei Una sunt” lipsesc din cea mai mare parte a manuscriselor cu autoritate și probabil au fost adăugate către finalul secolului al IV-lea.

Aceasta nu exclude faptul că se puteau răspândi în anumite biserici din vremurile apostolice idei foarte dezvoltate despre Duhul Sfânt. Spre exemplu, creștinii din Corint l-au rugat pe Apostolul Pavel să-i învețe să recunoască darurile Duhului Sfânt (I Corinteni 12-14). Putem conchide că în anumite comunități creștine din primul secol, stadiul inițial al catehezei conținea noțiuni generale despre acțiunea și darurile Duhului Sfânt în Biserică.

Viața cu Dumnezeu, pentru fiecare dintre cei care intrau în Biserică, era de la început strâns legată de comunitatea discipolilor, de adunarea de rugăciune a credincioșilor. Chiar în manifestările ei profund personale, mistice și profetice, viața cu Dumnezeu era o lucrare comună și primii creștini nu se puteau raporta la ea independent de Biserică. Comunitatea cu viața comunității creștine consta în pocăință, Botez, opere caritabile și de ajutor reciproc, lectură și studiu în comun al Bibliei, comuniunea euharistică și rugăciunea, agapele și cântarea imnelor. A se alătura Bisericii însemna integrarea în comunitatea celor care așteaptă Împărăția și se pregătesc de venirea lui Mesia; aceasta însemna că exista un scop comun: mântuirea.

Cel care îl primea pe Hristos devenea în același timp membru al comunității credincioșilor cu regulile ei de rugăciune și organizarea ei liturgică, care la acea epocă era foarte flexibilă și se forma sub influența marcantă a slujbelor din sinagogă și mai ales a celei din Templul din Ierusalim. Cel ce devenea creștin intra într-un cerc de relații noi atât în interiorul comunității cât și în mediul înconjurător. Dată fiind multitudinea acestor relații, nu avem și nici nu am putea avea o cateheză care să descrie toate aspectele vieții cu Dumnezeu. Altfel spus, creștinismul apostolic, spre deosebire de iudaism, nu avea *Halakha*, adică propriile legi și canoane pentru toate circumstanțele vieții. Cuvintele Apostolului Pavel: „Biserica este trupul mistic al lui Hristos”, nu erau cunoscute decât de comunitățile în care circulau epistolele sale.

Cina Domnului, la care apostolii au mâncat Trupul și Sângele lui Hristos, a fost de la început centrul vieții liturgice (I Corinteni 11, 23). Memoria Bisericii a păstrat cu grijă evenimentele de la Cina de Taină, cu o mare precizie în toate detaliile. Amintirea acelor evenimente, precum și alte întâmplări despre Pătimiri, au servit

într-un fel sau altul catehezei apostolice. Ar fi anacronic să vorbim despre o învățătură catehetică deja formată referitoare la Biserica și Taine. Practica eclesială, în aceste chestiuni, ca și în cea legată de Sfântul Duh, a precedat teoria.

Acestea erau caracteristicile câtorva tradiții catehetice locale.

Primii cateheți

Care au fost primii cateheți? Răspunsul vine de la sine: ucenicii, căroră Domnul le-a poruncit: „Mergând, învățați toate neamurile...” (Matei 28, 19-20). La fel cum Hristos a fost trimis de Tatăl, ucenicii au fost înainte de toate *hoi apostoli*, trimiși ai lui Dumnezeu (Evrei 3, 1; Ioan 20, 21). Evangheliile sinoptice relatează despre chemarea primilor doisprezece apostoli de către Iisus, despre puterea ce li s-a dat pentru a face minuni, a vindeca pe cei bolnavi, a scoate pe demoni, a ierta păcatele și apoi despre cum au fost trimiși să propovăduiască pocăința și apropierea Împărăției. Apostolii se mulțumeau cu strictul necesar și se încredințau cu totul ospitalității celor la care erau găzduiți. Erau supuși încercărilor și persecuțiilor și în plus, cuvintele lor puteau provoca dușmănia oamenilor. Complicat cu alți propovăduitori nomazi, ei nu acceptau bani pentru învățătura pe care o ofereau. Spre deosebire de magi (Fapte 8, 9) și ghicitori (Fapte 16, 16), apostolii nu cereau plată pentru minunile și vindecările pe care le săvârșeau. Spiritul misionar era trăsătura distinctivă a Bisericii apostolice. După cum am notat deja, în iudaismul primului secol al erei noastre, profeții nomazi erau rari. Iudaismul era direct legat de toate aspectele vieții evreilor, de sărbătorile lor, de conștiința și memoria națională, de locurile sfinte, iată de ce iudeii considerau inutilă orice activitate misionară specifică⁴⁴. Păgânii interesați puteau frecventa oricând sinagogile (nimeni nu îi împiedica), însă nu se făcea nici un efort pentru a-i face părtași.

Dimpotrivă, Biserica creștină a trebuit de la început să facă o alegere capitală: să rămână o sectă misionară în interiorul iudaismului sau să sacrifice caracteristica națională pentru a propovădui

⁴⁴ T.M. Finn, *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, pp. 97-99. Împărtășesc părerea lui Finn: dispușiem de puține elemente pentru a vorbi despre o activitate misionară a iudaismului primar.

Evanghelia tuturor neamurilor. Decizia crucială, care deschidea păgânilor porțile Bisericii, așa cum am menționat deja, a fost luată la Sinodul Apostolic, deși alte probleme – precum cea a păstrării tradiției evreiești – au continuat să fie discutate în Biserica vreme de câteva secole⁴⁵.

Biserica, în plină dezvoltare, avea nevoie de noi învățători. Cei mai autoritari în comunitatea din Ierusalim erau cei mai apropiați discipoli ai lui Iisus, care nu trebuie identificați complet cu cei doisprezece chemați de Iisus în timpul activității Sale pământești. Numărul de doisprezece la care ucenicii considerau necesar să revină după moartea lui Iuda era mai degrabă considerat simbolic (Fapte 1, 21). După opinia Sfântului Luca, Biserica în calitate de Nou Israel avea nevoie de învățători cu autoritate asupra semințiilor din Israel istoric. Simbolul numărului doisprezece este atestat și de promisiunea lui Hristos: apostolii vor ședea pe tronuri și vor judeca cele doisprezece seminții ale lui Israel⁴⁶.

La fel cum, după Luca, cei șaptezeci de apostoli pe care Iisus îi trimite la propovăduire corespund celor șaptezeci de judecători ai lui Israel aleși de Moise⁴⁷, tot astfel cei șaptezeci de judecători trebuiau să învețe Legea așa cum cei șaptezeci de apostoli au fost trimiși să propovăduiască Evanghelia. Trebuie să presupunem că cercul discipolilor era mai larg decât doisprezece sau chiar decât șaptezeci. Astfel, aflăm din Fapte că numărul apostolilor dinaintea de Cincizecime era „ca la o sută douăzeci” (Fapte 1, 16). Totuși, doar doi dintre ei erau aleși pe criteriul că îi însoțiseră pe apostoli: „Unul din acești bărbați, care s-au adunat cu noi în timpul cât a petrecut între noi Domnul Iisus, începând de la botezul lui Ioan, până în ziua în care S-a înălțat de la noi” (Fapte 1, 21-22).

⁴⁵ Să ne amintim, spre exemplu, controversa asupra datei Paștelui din secolul al II-lea. Creștinii din Asia Mică urmau tradiția conform căreia Paștele se prăznuia odată cu paștele evreiesc, adică la 14 Nisan, în vreme ce alți creștini din Imperiul Roman sărbătoreau Paștele în prima duminică de după 14 Nisan, practică generalizată deja în secolul al IV-lea.

⁴⁶ Mt. 19, 28; Lc. 22, 30; vezi Apoc. 5, 5-8; 12, 1; 21, 12-14, 22.

⁴⁷ Lc. 10, 17; vezi Num. 11, 16-24. După alte manuscrise cu autoritate în domeniul, numărul celor trimiși era de 72 și nu de 70.

Conform unei alte mărturii din Fapte, se putea numi apostol numai acela care fusese chemat la această slujire de Hristos în persoană și care a fost martor al Învierii Sale din morți (Fapte 10, 40-42). Problema autorității apostolice a fost pusă într-o manieră crucială în cazul lui Pavel: el nu doar că nu aparținea cercului de discipoli care îl urmaseră pe Hristos, ci în trecut persecutase Biserica (I Corinteni 15, 9). Apărându-și vocația apostolică, Pavel spune că el a fost ales „din pântecul mamei” (Galateni 1, 15). Evanghelia pe care o propovăduiește, el „n-a primit-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos” (Galateni 1, 11-12). Faptul că Pavel nu era un impostor e dovedit de roadele activității sale misionare (I Corinteni 9, 1-5; 15, 10).

Nu știm dacă cei doisprezece apostoli fuseseră instruiți în Lege înainte de a fi chemați de Hristos. După mărturia celei de-a patra Evanghelii, doi dintre ei au venit la Hristos după ce primiseră de la Ioan Botezătorul o indicație prealabilă (Ioan 1, 37). Putem presupune, văzând originea lor modestă, că ei nu primiseră vreo formare specifică în afară de omiliile ascultate în sinagogi. Pentru cei doisprezece, singurul învățător al Legii și profeților era Hristos însuși (Matei 10, 20; Ioan 6, 68).

Spre deosebire de cei doisprezece, Pavel fusese după propria mărturie elevul fariseului Gamaliel cel Bătrân (Fapte 22, 3). Gamaliel, membru al Sinedriului, era nepotul faimosului Hillel. În Fapte se spune despre Gamaliel că era „cinstit de tot poporul” (Fapte 5, 34). În tradiția ebraică orală s-a păstrat aforismul care spune că odată cu moartea lui Gamaliel „s-a sfârșit gloria Legii”. Studiind cu un asemenea maestru, fariseul Saul, viitorul Apostol Pavel, a primit cea mai bună educație din lumea iudaică și, conform anturajului său, cunoașterea lui era înaltă (Fapte 26, 24).

E posibil ca autorul Evangheliei după Matei, care era un cunosător excepțional al Legii și un exeget al profeților, să se fi folosit de un număr de „cărțurari deveniți discipoli ai împărăției cerurilor”⁹⁰. Despre formarea altor învățați din vremurile apostolice,

⁹⁰ Mishnah, Sotah 9, 15.

⁹¹ Vezi Mt. 13, 52. S-a emis ipoteza că autorul Evangheliei a primit o instruire rabinică. Vezi mai detaliat în O.L. Cope, *Matthew, a Rabbi Trained for the Kingdom of Heaven*, p. 10.

știm doar că ei au fost instruiți de apostoli în persoană sau de ucenicii acestora. Astfel aflăm din Fapte că iudeul Apollo era un bărbat iscusit la cuvânt, fiind puternic în Scripturi și că prin cateheză a venit pe calea Domnului (*catechēmenos tēn odou tou Kyriou*), după toate aparențele în orașul Alexandria.

Despre circumstanțele în care devin ucenici discipolii apostolilor, nu știm practic nimic. După toate aparențele, apostolii îi cunoșteau personal și au apelat la ei în activitatea lor viitoare. În vremurile apostolice punerea mâinilor putea să însemne o binecuvântare, darul Duhului Sfânt la Botez (Fapte 8, 14-19; 19, 6) și de asemenea transmiterea puterilor pentru a duce la îndeplinire o slujire în Biserică⁹¹. Pe măsură ce Biserica a crescut, s-au dezvoltat diferite forme de slujiri dintre care unele erau în primul rând un dar special al Duhului Sfânt. Astfel, spre exemplu, șapte slujitori au fost aleși și consfințiți prin punerea mâinilor; datorită lor o reprezentanță organizată materială a Bisericii. Apostolii, sloboziți de aceste sarcini, se puteau consacra în întregime rugăciunii și „slujirii Cuvântului”, adică propovăduirii și catehezei (Fapte 6, 2-4).

Rolul catehetului putea fi îndeplinit și de alte persoane în afară de apostoli. În Fapte găsim o diferențiere între profeți și învățători (*profetai kai didaskaloi*, Fapte 13, 1). Pavel a introdus deosebiri și mai subtile între apostoli, profeți, învățători și diverși taumaturgi (I Corinteni 12, 28). Se simte oare o ierarhie între diferitele slujiri? Apostolul însuși arată că în Biserică, Dumnezeu a rânduit mai întâi apostoli, apoi proroci, mai apoi învățători și abia apoi darul vindecărilor. Comparând darul limbilor (ceea ce numim „glosolalie”) cu darul prorociei, Pavel afirmă că aceasta din urmă este preferabilă celei dintâi: cel ce vorbește o limbă neînțeleasă pe sine se zidește, pe când cel ce profetește nu se instruiește doar pe sine, ci întreaga Biserică (I Corinteni 14, 2-19). Într-o altă înșiruire de daruri duhovnicești, slujirea apostolică a dispărut, în timp ce profetia ocupă primul loc, urmată de slujirea de învăță și de altele (Romani 12, 6-8). Evident, fiind vorba în primul rând despre daruri spirituale (harisme) și nu

⁹² Fapte 6, 3-6; 13, 3; I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6. Vezi Num. 8, 10; practica rabinelor de a porunci ucenicilor în tratatul despre Talmud „Sanhedrin” (I, 1). Pentru mai multe detalii vezi: J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*.

despre funcții și titluri, una și aceeași persoană, precum Pavel, putea fi ca atare apostol, profet și *didascal* (învățător).

Darurile duhovnicești, în special darul de a învăța, nu era limitat de gen în Biserica apostolică. Măsura în care Biserica, în timpurile apostolice, recunoștea vocația didactică a femeilor este marcată de lipsa mărturiilor istorice. Aș sublinia că slujirea femeilor în calitate de cateheți trebuie deosebită în principiu de slujirea lor sacerdotală. În această ultimă chestiune, tradiția patristică se pronunță într-o manieră unanim negativă. Acest subiect, atât de actual în viața Bisericii de azi, rămâne în afara cadrului studiului nostru. În ceea ce privește slujirea femeilor în calitate de învățători sau cateheți, acestea nu erau cu totul excluse din practica eclezială în epoca apostolică.

Mai târziu, unii autori încep să absolutizeze interdicția Apostolului Pavel: „Femeile voastre să tacă în biserică” (I Corinteni 14, 34-35), după sfatul autorului primei epistole către Timotei: „Nu îngăduiesc femeii nici să învețe pe altul” (I Timotei 2, 12). Însăși prezența acestor interdicții ne arată că existau matroane influente în Biserica apostolică și că ele își asumau anumite slujiri, limitate, de învățare. De remarcat faptul că autorul epistolelor pastorale le roagă pe femeile vârstnice, adică cele care se bucură de o anumită autoritate în familie și în biserica domestică, să învețe de bine (*kathodiskasaloi*, Tit 2, 3). E foarte posibil ca în această Biserică, anumite femei să fi îndeplinit rolul de diaconite⁵¹. Pavel însuși nu consideră absolută interdicția femeilor de a vorbi. În Fapte sunt menționate cele patru fiice ale lui Filip binevestitorul, care proceau (Fapte 21, 9).

Să luăm în considerare un alt exemplu surprinzător, în care în Biserica Noului Testament, femeia este investită cu autoritatea de învățător. Ne amintim că Apolo, menționat mai sus, în poziția pregătirii sale strălucite și zelului său interior, avea nevoie să fie instruit, ceea ce au și făcut Priscila și soțul ei, Acvila. Acest fapt neobișnuit, că numele Priscilei să fie menționat *înaintea* numelui soțului ei în manuscrisele cele mai sigure⁵², pare să indice faptul că Priscila

⁵¹ I Tim. 3, 11, vezi Rom. 16, 1-2. Vom reveni mai detaliat în capitolul II.

⁵² Acest detaliu este notat de Ioan Gură de Aur în omilia sa la textul de la Rom. 16, 3. *Soluții pe Priscila și Acvila* (PC 51, 191). În interpretarea II Tim. 2, 12, sfântul se referă la I Cor. 7, 13-16 și arată că femeia își poate mântui soțul necredincios, învățându-l permanent și vorbindu-i despre cele ale credinței.

era mai respectată pentru autoritatea ei, întrucât ea era responsabilă de biserica domestică (Romani 16, 3-4; II Timotei 4, 19).

În concluzie, rămân de spus câteva lucruri despre rolul de catehet al celor care, în Biserica apostolică, se numeau presbiteri (*presbyteroi*) și episcopi (*episkopoi*). Să notăm mai întâi că nu putem vorbi în secolul I despre o distincție foarte clară între gradele eclesiale. Spre exemplu, *presbyteroi* din Fapte 20, 17 se identifică la Luca prin *episkopoi* de la Fapte 20, 28, deci cu paznicii. Hristos însuși este numit *episkopos*, păzitorul sufletelor voastre (I Petru 2, 25). Apostolul Pavel se referă la sine prin cuvântul *diakonos*, de asemenea în sensul ne-tehnic de „slujitor” (I Corinteni 3, 5; II Corinteni 3, 6), sau la Hristos (Romani 15, 8).

Observăm că diferența între episcopi și diaconi era deja prezentă în epistolele pastorale. Prin comparație cu episcopii și presbiterii, diaconii aveau în biserică un rol mai puțin însemnat. Dacă celor dintâi li s-a încredințat propovăduirea Evangheliei și învățarea credinței, cei din urmă își consacrau cea mai mare parte din timp operelor caritabile și muncii sociale în cadrul Bisericii (Fapte 6, 1-6). Noul Testament subliniază în special faptul că, pentru a putea fi păzitorul tradiției apostolice, episcopul trebuie să fie destoinic să învețe pe alții (I Timotei 3, 2), „să îndemne la învățătura cea sănătoasă și să mustră pe cei potrivnici” (Tit 1, 9). În această privință, autorul îl îndeamnă pe Timotei să ia aminte la citit, la îndemnuri, la învățatură, căci nu putem birui asupra falșilor învățători decât îndemnând și convingându-i, nu doar închizându-le gura (I Timotei 4, 13).

Epistola lui Iacob amintește de asemenea că învățătorul Bisericii trebuia ca mai întâi să-și dovedească vocația prin viața și faptele sale ireproșabile (Iacov 3, 1-2, 13-18). Omul investit cu autoritatea de învățător al Bisericii trebuia să o folosească dezinteresat, ca pe un dar de la Dumnezeu⁵³. În Biserica creștină cateheza era gratuită, spre deosebire de cea mai mare parte a învățării rabinilor și filosofilor eleniști. Aceasta nu deprecia nicidecum strădania cateheților care erau investiți cu încredere, dragoste filială și susținere din partea catehumenilor (Galateni 6, 6).

⁵³ I Cor. 9, 12b-14; I Pt. 5, 2; I Tim. 4, 16.

II

Convertire și catehumenat în secolul al II-lea

În secolul al II-lea, organizarea Bisericii și pregătirea pentru botez dobândesc forme mai definite. Perioada familiarizării cu viața creștină se prelungea, învățătura devenea mai progresivă. Și aceasta din mai multe motive: extinderea rapidă a creștinismului în întregul Imperiu Roman, ruptura definitivă de iudaism și apariția școlilor eretice. Cu cât mai mulți oameni se converteau la noua religie, cu atât mai complicat devenea să se păstreze unitatea învățăturii pe care apostolii au predicat-o în lume. În interiorul unei mișcări în rapidă extindere au apărut grupări ale căror învățături și practici se îndepărtau sensibil de Evanghelia mântuirii adusă de apostoli. Transmiterea unei credințe apostolice nedeformate din generație în generație necesita formarea spirituală foarte atentă a noilor convertiți, dar și polemici cu ereticii. Școala catehetică era o punte de legătură între lumea păgână și viața interioară a Bisericii.

Moștenirea iudaică și transformarea ei în viața Bisericii

Catehumenatul organizat devenea foarte necesar după rup-tura tinerei mișcări creștine de iudaism. Separarea Bisericii de si-nagogă a avut loc abia în secolul al II-lea, majoritatea celor care s-au întors către creștinism fiind de origine păgână. Când citim Noul Testa-ment, este surprinzător să vedem ce informații detaliate din Vechiul Testament ofereau autorii neotestamentari auditoriului lor. Pa-gi-nile din Noul Testament sunt pline de citate directe și de trimiteri

la cărțile Vechiului Testament. Aceasta ne permite să conchidem că cea mai mare parte a creștinilor din primul și începutul celui de-al II-lea secol cunoșteau bine Legea și profeții și puteau reproduce pe dinafară numeroase pasaje. Aflăm din Fapte că după predica din sinagoga din Berea a Sfântului Pavel, „cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa (adică dacă efectiv profețiile din Vechiul Testament îl vesteau pe Hristos), au crezut mulți dintre ei și dintre femeile de cinste ale elinilor, și dintre bărbați nu puțini” (Fapte 17, 11-12). Studiul Scripturii era poate principala moștenire pe care Sinagoga o lăsa Bisericii.

Pentru autorul Epistolei lui Barnaba, care scria foarte probabil la începutul celui de-al II-lea secol elinilor care frecventau sinagoge, problema nu era faptul că noii convertiți cunoșteau puțin Vechiul Testament, ci dimpotrivă, că îl cunoșteau prea bine și interpretau literal prescripțiile privind puritatea rituală. Autorii Epistolelor către Evrei și a lui Barnaba subliniază că Iisus a stabilit un nou legământ cu Dumnezeu, fondat nu pe sacrificarea animalelor, ci pe jertfa pe cruce, pe care Domnul a oferit-o pentru toți oamenii. În cadrul acestui nou legământ, respectarea sabatului și altor prevederi rituale ale Legii sunt abolite¹.

Epistola lui Barnaba și alte izvoare din secolul al II-lea dau mărturie despre o diferențiere care se instalează între viața religioasă a creștinilor și cea a iudeilor. În perioada apostolică, creștinii aveau obiceiul să se întâlnească la templul din Ierusalim, în sinagogi și în casele membrilor mai influenți ai comunității. După distrugerea Templului din anul 70 și alungarea din sinagogi, casele particulare au devenit locul principal pentru întâlnirile comunitare ale creștinilor². Ei se întâlneau de asemenea la mormintele martirilor pentru a marca ziua morții lor ca zi a nașterii în Hristos³.

Trebuie spus că iudeo-creștinii nu au resimțit distrugerea Templului la fel de tragic precum confrății lor iudei, pentru care acest fapt reprezenta o imensă tragedie națională⁴. Primii creștini nu-și legau speranțele religioase de vreun edificiu de cult sau de vreun

¹ Gal. 3; Evr. 9-10; Barnaba 2, 4-6; 9, 4; vezi Ignatie, *Ad Magn.* 8-11.

² W.A. Meeks, *The First Urban Christians*, p. 75 s.

³ Mart. Polyc. 21, 1.

⁴ *Misimahi*, „Toanit”, 4, 6-7; Eusebiu, *HE* III, 5.

anume loc de pe pământ. Ei considerau că fiecare credincios este un purtător de Dumnezeu; inima fiecărui credincios este templu al Duhului Sfânt⁵. Creștinii erau răstăcitori pe acest pământ și nu doreau să ajungă decât la Ierusalimul cel ceresc⁶. După remarcă paradoxală a unuia dintre apologeti, creștinii „locuiesc fiecare în patria lui, însă ca niște străini. Ei se achită de toate îndatoririle lor de cetățeni și suportă toate obligațiile ca niște străini. Toate locurile străine le sunt patrie și orice patrie un pământ străin”⁷. Trăind alături de păgâni, creștinii nu se deosebeau de ei nici prin limbă, nici prin port, nici prin alte semne exterioare. Diferența principală era aceea că nu împărtășeau valorile societății păgâne.

Intrarea într-o comunitate creștină se deosebea de convertirea la iudaism. La Sinodul Apostolic (aprox. 51), s-a hotărât să nu se ceară circumcizia prozelitilor veniți dintre păgâni. După mărturiile datând de la sfârșitul secolului I al erei noastre, când un păgân trecea la iudaism, după circumcizie urma spălarea rituală, al cărei scop era de a-l elibera de impuritate. În creștinism, o practică similară a dobândit o funcție curățitoare și includea de asemenea momentul iluminării, în care era primit Duhul Sfânt⁸. Cel ce primea botezul pentru iertarea păcatelor murea în același timp vieții celei vechi și învia în Hristos pentru o viață nouă, skobozită de legăturile răului.

Riturile principale, rugăciunea cotidiană și sărbătorile au suferit de asemenea o schimbare de sens și o reinterpretare. În locul ajunării de luni și joi ca la evrei, creștinii găsesc de cuviință să postească miercuri și vineri în amintirea zilelor în care Hristos a fost vândut și răstignit⁹. Rolul postului era înțeles de creștini în

⁵ 1 Cor. 3, 16-17; 6, 15; 6, 19; 11 Cor. 6, 16; Fapte 17, 24-5. Vezi Barnaba 4, 16; Ignatie, *Ad Eph.* 15, 3; *Martyrium s. Iustinii* 2; Minucius Felix, *Oct. XXXII*, 2-3; Tertulian, *De cultu fem.* 1; Clement, *Strom.* VII, 6; Origen, *Cels.* 8, 18-19.

⁶ Vezi 1 Pt. 1, 1; 2, 11; Filip. 3, 20; Evr. 11, 13; 12, 22; 13, 14; 1 Clement 1; Mart. Polyc. Praef.; Irineu, *Haer.* IV, 21, 3; Tertulian, *De cor.* 13; Clement, *Paed.* 3, 8; *Strom.* VII, 12; Ciprian, *De mortalitate* 26; Pontius, *Vita Cipriani* 11.

⁷ *Ad Diogn.* 5, 5, trad. fr. H.J. Marrou, *À Diognète*, SC 33 bis, p. 63.

⁸ R.T. Beckwith, „The Jewish background to Christian worship”, *The Study of Liturgy*, pp. 73-74, 125.

⁹ Lc. 18, 2; Didahia, 8, 1; Clement, *Strom.* VII, 12; *Passio sanctorum martyrum Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogi discipulorum* 3, 2; DA 21; CA V, 15; VII, 23; Augustin, *Ep.* 36, 30.

sensul dat de Profetul Isaia: „Nu știți voi postul care îmi place? – zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine”¹⁰. Baniile economisiți la cumpărarea hranei în timpul postului trebuiau împărțiți văduvelor, orfanilor și altor persoane aflate în nevoie¹¹.

Și viața de rugăciune a creștinilor a început să se deosebească de cea a iudeilor odată cu trecerea timpului. În locul unor rugăcini precum *Shema Israel* („Ascultă, Israele...”) și *Tefillah*, pe care iudeii le repetau de mai multe ori pe zi, creștinii se rugau așa cum Hristos însuși îi învățase. Învățătorii creștini ai secolelor al II-lea și al III-lea recomandau repetarea rugăciunii „Tatăl nostru” de cel puțin trei ori pe zi¹².

Spre deosebire de iudeii care se rugau în direcția templului din Ierusalim, primii creștini se orientau spre răsărit pentru a se ruga. Pentru a defini această direcție, se marca peretele cu o cruce. Rugăciunea se făcea fie în genunchi, fie cu mâinile ridicate și privirea îndreptată către cer¹³.

Începând cu Noul Testament, se poate retrasa o evoluție a rugăciunilor: primele sunt adresate exclusiv Tatălui, pe când următoarele se adresează Fiului alături de Tatăl¹⁴. De exemplu, ultimele

¹⁰ Is. 58, 6-7 (BJ). Vezi *Barnaba* 3; Clement, *Ped.* 3, 12.

¹¹ *Psaltirul* lui Hirma, *Sin.* V, 1-3.

¹² Despre obiceiul iudeilor de a se ruga de trei ori pe zi, vezi Ps. 55, 17; Dan. 6, 9; 10, 30. *Didahia*, 8, 2-3 recomandă înlocuirea practicii evreiești curente cu rugăciunea „Tatăl nostru”, de trei ori pe zi. Vezi Tertulian, *De or.* 25; Origen, *De or.* 12, 2. Diferite versiuni din TA 41 recomandă rugăciunea de la patru până la șase ori pe zi: la cântatul coceșului, la ceasul al treilea, al șaselea și al nouălea (care corespund orelor nouă, doisprezece și cincisprezece), înainte de culcare și la miezul nopții. Vezi Ciprian, *De or.* 34-6. Vezi P.F. Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, p. 202; L.E. Phillips, *Daily prayer in the Apostolic Tradition of Hippolytus*, pp. 389-400.

¹³ Despre rugăciunea în direcția templului la evrei: Psalmul 27, 2; despre rugăciunea în genunchi: Tertulian, *De or.* 23; Origen, *De or.* 31; vezi Tim. 2, 8; despre rugăciunea spre răsărit: Iustin, *Dial.* 121, 2; Tertulian, *Adv. Valent.* 3; Clement, *Strom.* VII, 7, 43; Origen, *De or.* 32; DA III; *Acta Philae* 9.1; *La Doctrine d'Addai*, 2, 1. Ieagă cutuma rugăciunii către răsărit de predicția apocaliptică din Mt. 24, 27. Despre rugăciunea în postură orantă: Tertulian, *Apol.* XXX, 7 și Minucius Felix, *Ort.* XXIX, 8 compară poziția orantă cu forma crucii. Pentru mai multe detalii, vezi J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 44-47.

¹⁴ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*.

cuvinte ale lui Hristos din Evanghelia după Luca au fost un ecou al cuvintelor din Psalmul 31, 6: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (Luca 23, 46). În Faptele Apostolilor, scrise de același autor, aceste cuvinte sunt astfel transpuse pe buzele lui Ștefan, întâiul mucenic: „Doamne Iisuse, primește duhul meu” (Fapte 7, 59)¹⁵. Ștefan nu se mai adresează Tatălui, ci lui Iisus. Pliniu cel Tânăr menționează în scrisoarea sa către împăratul Traian faptul că creștinii cântau imne lui Hristos ca unui Dumnezeu¹⁶. În practicarea exorcismelor, creștinii invocau fie numele lui Hristos, fie al lui Dumnezeu. O asemenea practică se îndepărta de forma ebraică a monoteismului.

Creștinii renunțau puțin câte puțin la respectarea strictă a sabbatului și căutau să se adune în ziua Domnului, duminică¹⁷. Conform Noului Testament, mulți apologeti din secolul al doilea se pronunțau pentru abolirea restricțiilor hranei kosher, circumciziei și respectării sabbatului (cu toate că în anumite biserici locale creștinii continuau să păstreze aceste cutume, în pofida interdicțiilor)¹⁸. Pessah, pe care evreii o făceau în amintirea ieșirii din Egipt, devine pentru creștini sărbătoarea morții și învierii lui Hristos. Eliberarea din robia egipteană, din sclavia fizică, devine pentru creștini prototipul eliberării din sclavia spirituală a păcatului. Cincizecimea, care era pentru evrei sărbătoarea primirii Legii pe Sinai, a devenit pentru creștini sărbătoarea pogorării Duhului Sfânt și ziua nașterii Bisericii.

În locul jertfelor aduse de leviți la templul din Ierusalim înainte de distrugerea sa, creștinii căutau să aducă lui Dumnezeu jertfa neprihănită și fără de sânge, Euharistia¹⁹. În Liturghia lor, creștinii au folosit elemente ale oficerii sabbatului în sinagogi: lectura Legii și Profeților, omilia, cântarea psalmilor și rugăciunile comune. Spre deosebire de iudei, creștinii începeau puțin câte puțin să utilizeze

¹⁵ Vezi Lc. 23, 24 și Fapte 7, 60.

¹⁶ Pliniu cel Tânăr, *Ep.* X, 96 (v. 112).

¹⁷ Ignatie, *Ad. Mogn.* 9, 1; Barnaba 15, 88; Iustin, *1 Apol.* 67, 3. Trebuie spus că practica respectării odihnei de sabbat s-a păstrat în unele Biserici până la a doua jumătate a secolului al IV-lea, după care găsăm mărturie în CA V, 20 precum și în canonul 29 al Sinodului de la Laodicea (363) care l-a interzis clar.

¹⁸ *Ad Diogn.* 4.

¹⁹ Ignatie, *Ad. Eph.* 5, 2; *Ad Trall.* 7, 2; *Ad. Phil.* 4; *Didahia* 14.

în slujbele liturgice nu doar cărțile care se citeau în sinagogă, ci și acele texte care mai apoi au intrat în canonul Noului Testament²⁰.

Primele ritualuri euharistice creștine datorează foarte mult practicilor iudaice de rugăciune cotidiană și de cină comună²¹. Multe dintre aceste chestiuni rămân obiect de controversă, mai ales pentru că practica iudaică nu poate fi reconstituită prin ipoteză, în funcție de surse mai târzii²². Un studiu mai detaliat al liturghiei ar depăși cadrul studiului de față.

Școala creștină și cultura păgână

După cum am subliniat în capitolul precedent, păgânii, spre deosebire de iudei, trebuiau să-și schimbe radical întregul mod de viață atunci când îmbrățișau creștinismul. Irineu al Lyonului (aprox. 130-200), explicând aceste cuvinte ale Apostolului neamurilor: „Ci m-am ostentat mai mult decât ei toți” (I Corinteni 15, 10), arăta că în cazul evreilor, comparativ cu păgânii, cateheza era simplă întrucât evreii aveau obiceiul lecturării din Moise și Prooroci, precum și al respectării poruncilor, pe când păgânii adorau alți dumnezei. Pentru păgâni, catehumentul nu era doar timpul întoarcerii către o nouă doctrină, ci un termen probatoriu, în care trebuiau să renunțe la multe obiceiuri din viața anterioară, dar mai ales la idolatrie²³. Această convertire era însoțită nu doar de o schimbare interioară, de pocăință, ci și de o reorganizare considerabilă a întregii vieți.

În orizontul istoric al Imperiului Roman din secolul al II-lea, creștinismul era o religie nouă într-o lume veche, în care toate mijloacele de mântuire a omului păreau a fi de multă vreme cunoscute și demonstrate. După descrierile satirice ale lui Petroniu (27-66) și Lucian din Samosata (aprox. 120-180), mulți dintre cei ce căutau sensul vieții profesau o filozofie a plăcerii și bucuriei de moment.

²⁰ Iustin, 1 Apol. 67, 3; Tertulian, Apol. XXXIX, 3.

²¹ Pentru două reconstrucții diferite și recente, vezi: E. Mazza, *The Origins of the Eucharistic Prayer* și P.F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*.

²² Vezi, de exemplu, P.F. Bradshaw, *The Search for Origins of Christian Worship*, pp. 1-29.

²³ Irineu, *Haer.* IV, 24.

Pe un perete al forumului dintr-un oraș provincial din Africa de Nord era gravată următoarea inscripție: „Vânează, îmbăiază-te, joacă și râzi, asta înseamnă a trăi”²⁴. Hedonismului păgân, creștinismul îi opunea o vigilență eshatologică: viața omului era considerată o veghe în așteptarea Împărăției lui Dumnezeu.

În Imperiul Roman, chestiunile de religie și politică erau indisolubil legate. Neglijența față de zei aducea atingere idealurilor statului. Păgânii îi acuzau pe creștini de ateism pentru că aceștia refuzau să jertfească idolilor, chiar sub osândă morții²⁵. Criteriul principal al absenței loialității politice a creștinilor era refuzul lor de a jertfi statuului împăratului. În unele cazuri, motivul ostilității față de creștini era și mai prozaic: în orașele și satele în care s-a răspândit creștinismul, templele păgâne au rămas goale, comerțul cu idoli a dat faliment și nimeni nu mai cerea carne pentru a o oferi idolilor²⁶.

Apologeții creștini duceau o polemică ardentă contra păgânismului tradițional, atacând amoralitatea miturilor străvechi și demonstrând că adorarea idolilor era o formă de venerație nedemnă de Dumnezeu. Dacă vizitatorul templelor păgâne trebuia să plătească pentru a intra, în cazul comunităților creștine, dimpotrivă, darul era benevol²⁷.

Creștinii, ca și iudeii, refuzau să confunde venerarea Dumnezeului lor cu cultul divinităților păgâne. Când împăratul Valerian (252-260) a propus pacea cu creștinii cu condiția ca aceștia să-l slăvească nu doar pe Hristos, ci și pe dumnezeii imperiului, creștinii nu au acceptat acest târg²⁸.

Pentru lumea veche, nouitatea era suspectă. Creștinismul secolului al II-lea era o religie fără temple luxoase, fără statui ale zeităților, fără jertfe și procesiuni publice pe străzile orașelor²⁹. În ochii funcționarilor romani, o religie care nu avea toate aceste atribute

²⁴ R. Cagnat, *Carthage, Timgad, Tébessa*, p. 70. „Venari Iuvare ridere hoc est vivere”.

²⁵ Iustin, 1 Apol. 6; 13; Athenagora, Apol. 4-30.

²⁶ Pliniu cel Tânăr, Ep. X, 96. Vezi un caz tragic-comic în Fapte 19, 1-41.

²⁷ Tertulian, Apol. XXXIX, 5.

²⁸ Eusebiu, HE VII, 11.

²⁹ Minucius Felix, Oct. X, 2; XII, 5; Clement, *Strom.* VII, 3, 5; VII, 3, 14-15; Origen, *Cels.* 8, 17-20.

de cult nu putea fi în nici un caz o religie, ci semăna mai curând cu o societate secretă. Atitudinea autorităților față de creștini oscila între indiferență și ostilitate. Trebuie notat că nu existau, în secolul al II-lea, persecuții contra creștinilor la scară întregului imperiu. Nu se organizau acțiuni de prindere a creștinilor, chiar dacă măturisirea publică a credinței putea fi pedepsită cu moartea. Atmosfera de ostilitate față de creștini în lumea păgână făcea indispensabilă căutarea de mijloace mai puțin deschise de propagare a credinței.

O altă cale ce promitea participarea la taine divine și senzații tari era cea a cultelor mistice. Spre deosebire de cultul de stat, inițierea în mistere era o acțiune individuală. Multe lucruri din riturile de inițiere rămân enigmatice, pentru că organizatorii misterele făceau totul pentru a le ascunde sub vălul secretului. În anumite cazuri, inițierea era precedată de o perioadă de pregătire, ce cuprindea post și purificări rituale. Ritul inițierii putea avea mai multe etape. Astfel, spre exemplu, misterele lui Mithra, populare la Roma în secolul al II-lea al erei noastre, presupuneau trecerea prin șapte etape de purificare sau portaluri, încununată prin unirea cu divinitatea³⁰.

În viziunea învățătorilor creștini din secolul al II-lea, misterele nu erau un rău mai mic decât cultul oficial. Situația se complica datorită faptului că, în pofida profunde lui diferențe de sens, ritualul avea uneori anumite caracteristici asemănătoare cu ritualurile creștine. Un observator exterior ar fi putut confunda botezul creștin cu spălările rituale ale păgânilor³¹. În ceremoniile de inițiere în cultul mithraic, se foloseau pâinea și apa, asupra cărora se rosteau formule magice. Demonii au făcut totul, spun apologetii, pentru ca oamenii puțin informați să confunde ritualul de inițiere în cultul lui Mithra cu euharistia³².

Conștienți de asemănarea exterioară între mistere și tainele creștine, apologetii din secolul al II-lea s-au grăbit să se distanțeze

³⁰ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 98-103.

³¹ Iustin, *1 Apol.* 62, 1-2.

³² Iustin, *1 Apol.* 66, 4. Vezi A. McGowan, *Ascent of Eucharists*, pp. 152-153. Vezi Tertulian, *De praescr.* XI, 4: „Și dacă-mi amintesc de Mithra, și el își însemna soldații pe frunte. Și el slujea prinosul pâinii” (trad. P. de Labriolle, *De praescrptione Inventionum*, p. 87). Clement, *Protr.* 12, 119; Origen, *Cels.* 6, 22; Augustin, *Tract. in ev. Ioan.* 7, 6.

de toate formele de venerare ale zellor păgâni, inclusiv de mistere³³. Tainele creștine, insistau ei, nu aveau nimic în comun cu bețiile, orgiile, sexualitatea nestăpânită care acompaniau de multe ori misterele. Dacă aceia promiteau senzații tari și se distingeau printr-un „rafinament al efectelor speciale”, tainele creștine erau de o mare simplitate și toate conduceau la sfințirea lăuntrică a omului. Ele constituiau un aspect al vieții în Biserică și nu o experiență unică de extaz propusă fiecăruia în parte. Pregătirea pentru tainele creștine cerea pocăință, credință, rugăciune, fapte bune și o viață virtuoasă, pe când organizatorii misterele nu le cereau adeptilor nici un fel de exigență morală.

Pentru cei care aveau timpul necesar și dorința de a pune în trebări referitoare la sensul existenței, calea școlilor de filozofie era deschisă. Aceste școli fuseseră fondate, în cea mai mare parte, de învățați cu renume. Astfel, spre exemplu, filosoful Epictet (aprox. 55-135), cunoscut pentru intervențiile sale pe străzile și în piețele Romei, a deschis o școală stoică în imperiu, la Nicopolis. Imaginea și autoritatea magistrului contau mult, căci tinerii din înalta societate visau să dobândească instruirea filosofică la picioarele unor asemenea magistri.

Cuvântul „filosofie” semnifica mai mult o cunoaștere pur teoretică decât o înțelepciune practică. Modul de viață filosofic presupunea o anumită înălțime morală și o superioritate în raport cu obiceiurile vulgului. Studiile într-o școală filosofică aveau ca scop răspunsul la întrebările: „Ce să fac?”, „Cum să trăiesc?” și „Cum să fiu un cetățean demn?”. Învățătorul avea drept scop și formarea caracterului discipolului. Stoicii considerau etica drept cea mai demnă materie a studiului filosofic, iar școala de filosofie era numită de ei spitalul sufletului³⁴. Filosofia speculativă era pentru platonici indisolubil legată de viața virtuoasă, contemplația mistică și politică.

Unul dintre aspectele surprinzătoare ale climatului filosofic din secolul al II-lea îl reprezintă interesul foarte profund pentru problemele religioase. Filosoful era considerat un prieten al zeilor. Numeroase școli de filosofie considerau ca fiind de bonton criticile la

³³ Vezi Tertulian, *De bapt.* 5; Origen, *Cels.* 6, 23-24.

³⁴ Epictet, *Canzvoriri* 3, 23, 30.

adresa epicureilor care negau zeitățile și providența divină. Neopitagoricienii nu făceau nici o diferență între activitatea lor filosofică și viața religioasă a comunității lor. Pentru platonicieni, contemplația ideilor divine reprezenta vârful cunoașterii umane și, prin urmare, era scopul studiilor la școala de filosofie. De exemplu, Plutarh din Cheronea (aprox. 46-120), simpatizant al platonismului, considera activitatea sa filosofică ca fiind compatibilă cu profesia de sacrificator la oracolul din Delphi. Plutarh sfătuia, în materie de cult al zeilor, de a ține calea de mijloc, fără a cădea în extremele ateismului sau superstiției²⁶. Funcționarii statului considerau ateismul un fenomen social nociv și chiar spiritele cele mai sceptice erau convinse de faptul că negarea păgânismului tradițional ducea la consecințe supărătoare în politică și morală.

Totuși nici un filosof religios nu era satisfăcut intelectual de cadrul vechilor idei mitologice despre zei. Conform unei idei răspândite în mediul filosofic, poezii îi reprezentau pe zei prea antropomorfi și uneori chiar le atribuiau patimi și acțiuni care îi arătau inferiori oamenilor. Stoiceii, pitagoricienii și platonicienii erau de acord în a înțelege miturile în sens figurat și apreciau că mai mulți zei reprezentau expresia unui principiu divin unic. Observăm evoluția generală a gândirii filosofice de la politeism la monoteism, de la mit la alegorie morală și de la sacrificii sângeroase la o concepție mai spirituală a cultului. Filosofi, de altfel, nu s-au ridicat niciodată deschis împotriva cultului oficial.

Pentru a vorbi cu păgânii o limbă pe care să o înțeleagă, creștinii trebuiau să găsească acea manifestare a culturii păgâne care ar fi fost cea mai consonantă cu creștinismul. În afară de filosofie, creștinii aveau puține puncte de contact cu păgânii. În primul rând, creștinii nu puteau tolera idolatria legată de cultele oficiale ale imperiului, pe care o considerau o religie a unor dumnezei falși sau inexistenți și ca o subjugare dăunătoare a omenirii de către forțele demonice²⁷. În al doilea rând, Buna Vestire a Întrupării Domnului și a mântuirii, pe care creștinismul o aducea în lume, nu avea nimic în comun cu ceea ce li se propunea participanților din cadrul

²⁶ Plutarh din Cheronea, *Moralia* 355d. Vezi Clement, *Printr.* 2.

²⁷ Vezi Origen, *Cels.* 7, 64-65; vezi Ps. 96, 5; I Cor. 10, 21.

cultelor la mistere. Astfel, filosofia constituia singurul teren comun posibil pentru un dialog al creștinismului cu cultura lumii păgâne.

Întrucât creștinii căutau să se distanțeze de iudaism, de cultul oficial și de mistere, înțelegem bine de ce anumiți apologeti din secolul al II-lea, în lipsa unei analogii mai bune, numeau învățătura creștină o filosofie. Conceptul de filosofie era prin urmare suficient de vast pentru a cuprinde nu doar o cunoaștere pur teoretică, ci și tema vieții în Dumnezeu și era suficient de respectat pentru a-l prezenta favorabil pe auditor. „De fapt, scria Meliton, episcop de Sardes (+ 190), către împăratul Marc Aureliu, filosofia noastră a înflorit mai întâi la barbari; apoi a înflorit în poporul tău sub domnia marelui Augustus, strămoșul tău și a devenit pentru imperiul tău un lucru favorabil.”²⁸

În viziunea grecilor, creștinismul era o „filosofie barbară”. Filosoful păgân Galeniu (129-199) observă că deși creștinii își expun învățăturile în parabole nefilosofice și pun accentul asupra credinței și nu asupra dovezilor, mulți dintre adepții lor duc o viață ascetică demnă de adevărați filosofi. Galeniu denumescă catehumenatul creștin: școala lui Hristos (*diatribē Christou*)²⁹. Celor care căutau singuri să cunoască creștinismul, catehumenatul li se părea a fi o școală filosofică printre altele.

Subliniem că toți învățătorii creștini din secolul al II-lea erau departe de a tolera învățătura păgână. Spre exemplu, Tațian (aprox. 160) și Tertulian (aprox. 160-225) au atacat cu înverșunare filosofia și alte discipline scolastice învățate de păgâni ca fiind coruptoare de moravuri. Ei nu găseau un posibil loc pentru înțelepciunea greacă în programa unei școli creștine. Numai revelația divină conținea adevărul despre Dumnezeu, în timp ce filosofia este mama tuturor ereziilor și cauza tuturor erorilor³⁰. Lipsind astfel creștinismul de cele mai valoroase manifestări ale culturii, cei doi rigoriști au încheiat

²⁸ Meliton, *Fr.* 1, 3, 7; trad. O. Perler, *Sur la Pâque et fragments*, SC 123, p. 221. Vezi Tațian, *Apod.* 31-41; Clement, *Stram.* II, 2; V, 8,9,14; VI, 16.

²⁹ Vezi Galu, *De differentis pulsuum* 2, 4. Vezi R. Walzer, *Galien ou l'usage médical*, p. 15.

³⁰ Tertulian, *De praescr.* VII; *Apod.* XLVI, 18; *Adv. Marc.* II, 16, 2-3. Vezi Hipolit (?), *Elench. Proem.* 3; Ieronim, *Ep.* 70, 4. Vezi J.-C. Fredouille, *Tertulien et la conversion de la culture antique*, cap. VI.

prin a ieși din Biserică; ei și-au organizat propriile secte care au înțeles curând să mai existe.

Autoritatea învățătorilor și diversitatea școlilor creștine

Datele fiind schimbate, formele de cateheză care au prevalat în epoca apostolică au devenit secundare. Rolul predicatorilor no-mazi, care mergeau din oraș în oraș, s-a micșorat: ei au cedat locul învățătorilor locali cu autoritate în domeniu. După cum spune istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea (aprox. 260-340), orice învățător creștin putea deschide la Roma o asemenea școală (*didaskalion*). Astfel, de exemplu, Iustin Martirul (aprox. 100-165) a venit la Roma și a învățat „pe oricine venea la el și dorea să înțeleagă cuvântul adevărat” în casa unui anume Martin, din apropierea Termelor⁴⁰.

Învățătorii, dincolo de rangul lor eclesial, se bucurau de un mare respect din partea elevilor lor. Autorul *Didahiei* cere ca față de episcopi și diaconi să se dea dovadă de același respect care se cuvine învățătorilor și profeților⁴¹. Autorul *Epistolei lui Barnaba* refuză cu obstință titlul de învățător și cere să fie considerat ca unul dintre frați⁴². Pentru unii învățători locali, precum Iustin sau Tertulian, nu era neobișnuit să rivalizeze în ceea ce privește autoritatea cu episcopii locali. În secolul al II-lea, structura de putere eclesială era astfel constituită încât mai mulți învățători scăpau controlului episcopului și își organizau propriile școli, dintre care unele deveneau secte eretice. În Roma secolului al II-lea, lista lungă a acestor secte includea didascaliiile lui Cerdon, Marcion, Marcus, Rodon și Valentin, precum și multe altele⁴³.

Anumite grupuri eretice primeau oameni în mijlocul lor fără a se gândi să-i pregătească serios, iar cateheții Bisericii condamnau primirea în grabă a Botezului. Tertulian, criticând pe eretici, se revoltă împotriva lipsei ordinii în adunările lor: „Și mai întâi de toate

⁴⁰ *Martyrium sancti Iustini* 2. G. Bardy, „Les écoles romaines au second siècle”, RHE 28 (1932), pp. 509-510.

⁴¹ *Didahia* 15, 2.

⁴² *Barnaba* 1, 8; 4, 9.

⁴³ Vezi G. Bardy, „Les écoles romaines au second siècle”, pp. 507-521.

nu se știe bine cine e catehumen și cine e credincios; toți intră la fel, ascultă la fel, se roagă aidoma. De ar veni niște păgâni la ei pe neașteptate, ei ar da cele sfinte câinilor și ar arunca mângăritarele înaintea porcilor [...] catehumenii înșiși se socot desăvârșiți înainte de a fi fost învățați cum se cuvine de către alții”⁴⁴.

În multe secte, Tainele Botezului și Euharistiei fie nu erau recunoscute deloc, fie sensul lor era deformat astfel încât devenea de nerecunoscut. Spre exemplu, Tertulian a scris tratatul său *Despre Botez* ca răspuns la predica înflăcărată a unei misionare din secta gnostică a cainișilor care venise în Cartagina. Această femeie învăța că nu era necesar să se primească Botezul pentru că în timpul afundării în apă nu se întâmpla nimic deosebit, iar omul ieșea din apă la fel cum era înainte de afundare. Tertulian a contestat această opinie și a afirmat insistent că Botezul produce o reală schimbare, dar că poate fi conștient de aceasta numai cel care a trecut printr-o cateheză atentă⁴⁵.

Femeile catehet erau de fapt mai răspândite în sectele eretice. Astfel, de exemplu, în fruntea sectei carpoctrațienilor din Roma se afla o femeie pe nume Marcelina. În această sectă se practica literalmente Botezul focului (vezi Matei 3, 11): celui „botezat” i se aplica pe ureche o pecete cu fierul înroșit⁴⁶. Tertulian se indignează pentru că femeile eretice „cutează să învețe ele pe alții, să discute, să facă exorcisme, să fâgăduiască vindecarea, poate chiar să și boteze!”⁴⁷. Pentru rigoristul african, acest gen de libertate era inadmisibil. El absolutiza recomandarea Sfântului Pavel: „femeile voastre să tacă în biserică” (I Corinteni 14, 34) și o extrapola la toate aspectele vieții Bisericii, interzicând femeilor să săvârșescă orice fel de slujbă.

Protestele lui Tertulian contra hirotonirii și implicării femeilor ca și cateheți erau fără îndoială legat de antipatia sa personală față de sectarii care îi aduceau multe neazuri. Ironia sorții însă face ca

⁴⁴ Tertulian, *De praescr.* XLII, 2 și 4 [PSB 3, XLII, 2, p. 168], trad. P. de Labriolle, pp. 89, 91. Ieronim, *Comment. ad Galatas* 3, observă că în secta lui Marcion catehumenii se roagă împreună cu credincioșii.

⁴⁵ Vezi Tertulian, *De bapt.* 2, 18; vezi Ambrozie, *De sacr.* 1, 3, 10; 1, 5, 14; *De myst.* 15, 19.

⁴⁶ Clement, *Eclogae* 25, 1.

⁴⁷ Tertulian, *De praescr.* XLII, 5 [PSB 3, XLII, 5, pp. 168-169], trad. P. de Labriolle, p. 91. Vezi *De bapt.* 17; *De car.* 2; *Adv. Marc.* 5, 1; *De cultu fem.*, 9.

Tertulian să renunțe ulterior la interdicțiile categorice privitoare la femei, atunci când a aderat la secta lui Montan, în care două profețese, Prisca și Maximila, erau deosebit de onorate.

Având în vedere numeroasele tendințe extra-ecclesiale concurențiale, viitorul întregii Biserici depindea de fidelitatea cu care se transmitea Tradiția apostolică din generație în generație. O opoziție nesăbuită între autoritatea episcopului și autoritatea catehetului se rezolva de la sine acolo unde episcopul era un învățat și un personaj carismatic⁴⁸ și nu un simplu administrator.

Continuitatea în transmiterea învățăturii era foarte importantă. Succesiunea apostolică consta în primul rând într-un dialog cu sfinții, în care tradiția vie și puterea episcopală se transmiteau din generație în generație. De exemplu, Irineu de Lyon, copil fiind, asculta predicile lui Policarp al Smirnei (aprox. 69-155). Irineu scrie:

Căci îmi amintesc mai bine lucrurile de atunci decât cele care s-au întâmplat acum mai de curând. Într-adevăr, cunoștințele pe care le adunăm în tinerețe cresc deodată cu sufletul și rămân unite mereu cu el. De aceea pot spune și locul unde ședea fericitul Policarp atunci când vorbea, locurile pe unde intra și ieșea din clasă, felul lui de viață, înfățișarea lui fizică, felul cum vorbea cu mulțimile, cum istorisea el relațiile lui cu Ioan și cu celelalte persoane care au văzut pe Domnul, știrile sale despre minunile și despre învățătura Lui; cum Policarp, după ce a primit totul de la martorii oculari ai viciii Cuvântului, pe toate acestea el le punea în legătură cu Scripturile. Lucrurile acestea, prin mila lui Dumnezeu, care a venit peste noi, eu le-am ascultat cu grijă și le-am însemnat nu pe hârtie, ci în inima mea și le rumeg conștient, cios cu ajutorul lui Dumnezeu [...]⁴⁹.

Tradiția orală juca un rol important în transmiterea învățăturii apostolilor întrucât evenimentele din viața Mântuitorului aparțineau unui trecut recent, iar canonul biblic din secolul al II-lea nu era încă format definitiv. Papias, episcop de Hieropolis (aprox. 60-130), subliniază importanța memoriei vii a Bisericii:

⁴⁸ Policarp al Smirnei, Ignatie al Antiochiei și Meliton al Sardesului au fost astfel de episcopi.

⁴⁹ În Eusebiu, *HE* V, 20, 5-7 [PSB13, pp. 212-213], trad. G. Bardy, *Histoire ecclésiastique* V-VIII SC 41, p. 62.

Dacă venea undeva vreunul care trăise cândva în apropierea acestor presbiteri, atunci îndată mă informam ce credință avuseseră aceia și întrebam ce anume au învățat? Ce Petru? Ce Filip? Ce Toma sau Iacov și ce anume Aristion sau Ioan presbiterul sau alți ucenici ai Domnului? Căci eram de părere că știrile scoase din cărți nu au, după mine, aceeași valoare ca mărturia orală vie și statornică⁵⁰.

De asemenea, primele două manuale ale Bisericii care au ajuns până la noi din epoca postapostolică, *Didahia* și *Epistola lui Barnaba*, recomandă să se cerceteze în fiecare zi dialogul cu sfinții⁵¹. *Epistola lui Barnaba* adaugă: „Să iubești ca lumina ochilor tăi pe orice om care-ți vorbește cuvântul Domnului”⁵². Relația dintre învățător și discipoli era profund personală. Ea se baza pe încredere, slujire reciprocă și activități caritabile.

Argumentul cel mai convingător pe calea Bisericii era exemplul sfinților și martirilor. Poate că unii, veniți ca spectatori să vadă cum fiarele, în amfiteatre, îi sfășiau pe creștini, au fost profund impresionati de credința lor nezdruclinită. Faptul că mărturisirea martirilor era pentru catehumeni mai puternică decât cuvintele este dovedit într-un document siriac din secolul al III-lea, *Didascalia*:

Dacă suntem chemați la martiri, când ne întreabă, să mărturisim; când suferim, să îndurăm; când suntem duși la chinuri, să ne bucurăm; când suntem persecutați, să nu ne mâniem; pentru că făcând astfel nu numai sufletul nostru îl vom mântui din gheena, ci îi vom învăța și pe cei tineri în credință și pe catehumeni să facă asemenea: și ei vor fi vii înaintea lui Dumnezeu⁵³.

„Sângele martirilor”, spune Tertulian, „este sămânța credinței creștine”⁵⁴. Biserica creștea și se înmulțea cu noi membri, inspirați de exemplul martirilor. Dacă un catehumen era arestat pentru mărturisirea lui Hristos și era condamnat să moară, moartea lui martirică

⁵⁰ În Eusebiu, *HE* III, 39, 4 [PSB13, p. 142], trad. G. Bardy, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, SC 31, p. 154.

⁵¹ *Didahia* 4, 2; *Barnaba* 19, 6b.

⁵² *Barnaba* 19, 9b, trad. P. Prigent, *Épître de Barnabé*, SC 172, p. 207.

⁵³ DA 19, [80], trad. F. Nau, *La Didascalie*, p. 104.

⁵⁴ Tertulian, *Apol.* I, 13; vezi *Ad Diogn.* 6, 9; 7, 8; *Possio Apollonii*, 24.

era pentru el botezul sângelui⁵⁵. Întrucât catehumenii se numeau creștini înainte de Botez, ei se regăseau pe listele celor persecutați la fel ca și cei credincioși. Astfel, de exemplu, *Martiriul Sfințelor Perpetua și Felicitas* arată circumstanțele morții „tinerilor catehumeni” Revocatus, Saturnin și Secundulus în arena amfiteatrului din Carthago în martie 202⁵⁶. Un alt marilogiu din secolul al III-lea narează arestarea și condamnarea la moarte a lui Rogatian din Nantes, pentru mărturisirea lui Hristos, înainte de a primi Botezul⁵⁷.

Inițierea la Școala lui Iustin din Roma

După cum am arătat în primul capitol, în epoca apostolică nu putem vorbi despre împărțirea în etape decât în sens foarte larg. După cum spune Apostolul Pavel, nu trebuie dată hrană tare celui care nu a gustat încă laptele. O astfel de împărțire era bazată esențialmente pe criterii pedagogice. Cateheții trebuiau să-i ajute și să știe să-i sprijine pe catehumeni până când erau capabili să meargă singuri.

Învățătorii creștini îi pregăteau pe adulți să primească Botezul în cunoștință de cauză. Căci Botezul trebuia să marcheze o schimbare profundă în viața omului: a se îmbrăca în Hristos, a se îngropa cu Hristos și a învia pentru o viață nouă. Iustin spune că după perioada de instruire în școala sa:

Căți s-ar lăsa convinși și ar crede că sunt adevărate cele învățate și spuse de noi și făgăduiesc să poată trăi așa, aceștia sunt învățați să se roage și să cească postind de la Dumnezeu iertarea păcatelor dinainte, noi înșine rugându-ne și postind împreună cu ei. După care sunt duși de noi unde este apă și sunt renăscuți în modul în care am fost renăscuți și noi înșine: li se face atunci o baie în apă în numele Tatălui a

⁵⁵ TA 19, 2; *Passio sanctarum Mariani et Iacobi* 11, 9; Ciprian, Ep. 73, 21, 1; Origen, *Exhortatio ad martyrium* 30, 39; CH 19, 101; CA 5, 6; TD II, 5; Ioan Moschus, *Praktica spirituală* 176; Chénade, *Eccl. dogm.* 74 (PL 58, 997).

⁵⁶ *Passio Perpetuae et Felicitatis* 2.

⁵⁷ Th. Rudenart, *Acta primorum martyrum sincera*, p. 323; vezi *Passio sanctorum Montani et Lucii* 2; Tertulian, *De cor.* 2. Vezi V. Saxer, *Ritus*, pp. 132-138.

toate și al Stăpânului Dumnezeu, al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și al Duhului Sfânt.⁵⁸

Iustin arată că deși nașterea din părinții biologici nu depinde deloc de alegerea noastră, cea de-a doua naștere prin Botez, dimpotrivă, se face nu prin necesitate, ci prin deplinul nostru consimțământ⁵⁹. Prin Botez, omul încetează a mai fi sclavul nevoii, al forțelor demonice, al păcatului și devine fiu al libertății și al luminii.

Administrarea Botezului era imediat precedată de o scurtă perioadă de post și rugăciune intensă pe care cei credincioși (creștinii botezați) o făceau alături de catehumeni. Botezul era un eveniment colectiv, preocuparea întregii Biserici și nu un ritual celebrat în mod particular în familie. Obiceiul de a se ruga și a posti pentru altul sau împreună cu el era larg răspândit în Biserica veche⁶⁰.

Regula cerea ca noii botezați să participe la prima lor Euharistie imediat după Botez. În practica eclesială din secolul al II-lea, nu exista un calendar al lecturilor de fiecare zi la biserică, iar textul rugăciunilor comune lăsa încă loc improvizației. Conform mărturiei lui Iustin:

Și în ziua numită a soarelui [duminică] se face strângerea la un loc a tuturor celor din orașe și din țărni și se citesc memoriile apostolilor și scrierile profeților până când se poate. După care, când cel care citește încetează, înălțătorul face prin cuvânt povățuirea și chemarea la imitarea acestor frumoase lucruri. După care ne ridicăm și înălțăm rugăciuni în comun; și precum spuneam mai înainte, când încetăm rugăciunea se aduce pâine și vin cu apă, iar înălțătorul înalță în chip asemănător, pe cât îi stă în putință, rugăciuni și mulțumiri, iar poporul aclamă spunând „Amin”.⁶¹

⁵⁸ Iustin, I Apol. 61, 2-3, trad. A. Wartelle, *Apologies*, p. 183 [Canonicul Ortodoxiei, vol. I, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 366].

⁵⁹ Iustin, I Apol. 61, 10.

⁶⁰ Iustin, I Apol. 61, 2; vezi *Didahia* 7, 4; TA 25, 1; Ps.-Clement, *Rec.* 3, 67; *Didahia* 1, 3, citează conform tradiției orale cuvintele lui Iisus: „Rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc”, vezi Mt. 5, 44.

⁶¹ Iustin, I Apol. 67, 3-5, trad. A. Wartelle, *Apologies*, p. 193 [Canonicul Ortodoxiei, p. 368].

Didahia acordă și ea libertate în ceea ce privește conținutul și lungimea rugăciunilor euharistice: „Profeților, însă, îngăduiți-le să multumească atât cât vor”⁶².

Doar creștinii botezați puteau rămâne pentru Euharistie. *Didahia* ne-a transmis o veche chemare eshatologică a preotului către comunitate înainte de comuniune: „Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! *Maran atha*”⁶³. *Didahia* atribuie Euharistiei cuvintele lui Hristos, că trebuie să te împaci cu fratele tău înainte de a aduce darul la templu (Matei 5, 23-24): „Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată. Tot cel care e certat cu tovarășul său să nu vină împreună cu voi până nu se împacă, pentru ca să nu se păngărească jertfa voastră”⁶⁴.

Didahia și Tertulian se folosesc de expresia „Nu dați cele sfinte căinilor” (Matei 7, 6) pentru a confirma faptul ca cei nebotezați nu trebuie să fie primiți la Euharistie⁶⁵. Iustin subliniază că creștinii consumă Euharistia nu ca pe o pâine și o băutură obișnuite, ci după ce au fost înștiințați că „hrana transformată în Euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sângele și trupurile noastre spre schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat”⁶⁶ (PSB 2, pag. 70). Ideea prezenței reale este așadar implicată în teologia euharistică atât de schematică a lui Iustin. Concizia lui Iustin și tăcerea celorlalți autori nu ne permit totuși să deducem că la mijlocul secolului al doilea cateheza era făcută în etape foarte diferențiate. Iustin nu ne spune nimic în mod direct despre succesiunea sau despre conținutul catehezei.

⁶² *Didahia*, 10, 7, trad. W. Rordorf și A. Tullier, *La Doctrine des douze apôtres (Didaché)*, SC 248, p. 183. Vezi TA 9, 3-5.

⁶³ *Didahia*, 10, 6, SC 248, p. 181, 183. „*Maranatha*” poate însemna în aramaică „Vino, Doamne!” dacă citim „*Maran tha*”, sau „a venit Domnul” dacă citim „*maran atha*”, ceea ce este puțin probabil. Vezi I Cor. 16, 22; Apoc. 22, 17; 22, 20. Efortul scurt al preotului: „Sfințele sfinților” pe care îl auzim în liturgia bizantină, amintește de această veche tradiție liturgică stipulată în *Didahia*.

⁶⁴ *Didahia* 14, 1-2, SC 248, p. 193. Vezi necesitatea unei pocăinței publice înainte de rugăciune în *Didahia* 4, 14; *Barnaba* 19.

⁶⁵ *Didahia* 9, 5; Tertulian, *De praeceptis*, IV, 1.

⁶⁶ Iustin, 1 *Apol.* 66, 2, trad. A. Warfield, *Apologies*, p. 191. [PSB 2, p. 70].

Cateheza ca istorie a mântuirii

Conținutul catehezei în secolul al doilea ne este cunoscut prin intermediul *Demonstrației propovăduirii apostolice* a lui Irineu. După cum ne sugerează chiar titlul cărții, cateheza sa era o expunere de teme generale din propovăduirea apostolică. În capitolul anterior, am menționat că esența predicii apostolilor era constituită din relatarea marilor lucrări ale lui Dumnezeu în istoria lui Israel. Tocmai istoria mântuirii era „lăptele cel duhovnicesc” (I Petru 2, 2) cu care Biserica îi hrănea pe catehumeni. Cei care intrau în Biserică deveneau participanți la această narațiune. Ei trăiau drama istoriei mântuirii ca fiind a lor. Generațiile următoare aveau drept misiune teologică dezvoltarea unui plan general al istoriei biblice a mântuirii, dar și interpretarea lui în lumina întrupării lui Dumnezeu și a nașterii Bisericii.

Reperle esențiale ale acestei istorii sunt, după Irineu, următoarele: Dumnezeu Tatăl a creat lumea prin Cuvântul Său, cu ajutorul Duhului Sfânt. Oamenii au fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu pentru a locui în rai. Însă omul, prin neascultarea sa, a încălcat voința lui Dumnezeu și s-a îndepărtat de Creatorul său. După ce a fost alungat din paradis, omul s-a înrădăcinat tot mai mult în rău și în idolatrie. Drept pedeapsă, Dumnezeu a trimis pe pământ potopul și un singur drept a fost salvat: Noe cu întreaga lui familie. După potop, Dumnezeu a încheiat un legământ cu Noe, promițând să nu mai distruge neamul omenesc. După o vreme, oamenii care aveau intenția să ajungă până la cer s-au gândit să construiască turnul din Babel. Însă Dumnezeu a făcut ca planurile lor să eșueze. Pentru a-i face pe oameni să se întoarcă la El, Dumnezeu a ales poporul lui Israel. Dumnezeu a făcut o alianță cu Avraam și l-a ajutat pe Israel să plice din pământul Egiptului. El a dat o Lege lui Israel, prin intermediul lui Moise. Dar Israel a continuat să se îndepărteze de poruncile lui Dumnezeu. Atunci El i-a trimis pe profeți, pentru a îndruma poporul neascultător pe calea lui Dumnezeu. Însă Israel nu l-a ascultat nici măcar pe profeți, ci l-a persecutat.

Toate evenimentele istorice din Vechiul Testament au fost privite de Părinții din secolul al II-lea în lumina viitoareii venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu. Când vremea S-a împlinit, Dumnezeu a trimis pe unicul Său Fiu pentru a-i întoarce pe oameni către El. Fiul lui Dumnezeu, care este Logosul veșnic al lui Dumnezeu, cu ajutorul Căruia a fost creată lumea, S-a născut dintr-o Fecioară și de la Duhul Sfânt și a trăit printre oameni, împărțind greutatea existenței umane. Dar lumea L-a respins și pe Fiul lui Dumnezeu, deși multe profeții îi anunțau venirea. Lumea L-a dat pe Iisus la o moarte de sclav, însă Dumnezeu a făcut din această moarte un mijloc de eliberare din păcat și din robia demonilor. Dumnezeu L-a înviat pe Iisus din morți și L-a așezat la dreapta Sa. După venirea în lume, moartea și învierea lui Hristos, viața cu Dumnezeu nu poate fi la fel ca înainte pentru oameni: ea devine o imitare a lui Hristos.

Ca și înainte, un element foarte important al catehezei era studiul Scripturilor, adică explicarea hristocentrică a cârților Vechiului Testament. Dovezile că profețiile veterotestamentare duc către Hristos ocupă aproape jumătate din *Demonstrația propovăduirii apostolice* a lui Irineu. Din motive de comoditate, profețiile mesianice au fost adunate de primii creștini în creștomatii⁶⁷.

Învățătura Sfântului Grigorie, compusă de un autor armean anonim din grupul discipolilor luminătorului Mesrop Mashtot (aprox. 345-440), aparține aceluiași tip de cateheză ca și cea a lui Irineu⁶⁸ și se întoarce la epoca trecerii la scrierea limbii armenie. Deși această cateheză a fost așternută pe hârtie destul de târziu, în jurul anilor 440, ea conține o serie de trăsături arhaice indiscutabile. Ca și cateheza Sfântului Irineu, *Învățătura Sfântului Grigorie* se prezintă ca o expunere de episoade alese din istoria mântuirii.

Conform acestei cateheze armenie, istoria biblică a creației, a căderii, a alegerii lui Israel prin patriarhi, a eliberării din robia Egiptului și a revelațiilor profetice care urmează, constituie prin ea însăși o cateheză divină grandioasă ce are ca și caracteristică principală

⁶⁷ Vezi reconstituirea unei variante a acestor creștomatii la J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles*, p. 84.

⁶⁸ Cateheza s-a păstrat grație faptului că istoricul Agathangelos a inclus-o în *Istoria armenilor*, care poate fi datată în jurul lui 460. Vezi mai în detaliu R.W. Thompson, *The Teaching of St. Gregory. An Early Armenian Catechism*, pp. 1-38.

faptul că s-a efectuat în etape. Duhul Sfânt nu revarsă asupra oamenilor întreaga cunoaștere a lui Dumnezeu în același moment al istoriei. Dumnezeu a stabilit mai întâi legile și sărbătorile, apoi i-a trimis pe profeții care au pregătit calea pentru Fiul Său⁶⁹. Dumnezeu începe prin a hrăni omenirea cu lapte, apoi mai târziu, odată cu profețiile și venirea Fiului în lume propune o hrană solidă.

Ar fi greșit să vedem în catehezele armenie și în *Demonstrația propovăduirii apostolice* un simplu rezumat al Bibliei, de la Creație până la Apocalipsă. Nu este vorba despre o restrângere arbitrară a textului, ci despre o expunere reflectată a temelor tradiționale. Astfel, spre exemplu, din tot Pentateuhul, autorul studiază în detaliu cartea Facerii, se oprește asupra câtorva pasaje alese din Ieșire, citează de câteva ori din Deuteronom și trece sub tăcere Leviticul și Numerii. Autorul armean omite de asemenea în catehismul său textele cârților numite istorice. Totuși el acordă un loc important Psalmilor, ceea ce se explică prin practica liturgică. Scrierile profeților îl interesează pe autor în măsura în care îl anunță pe Hristos. Printre diversele abordări apologetice autorul o alege pe cea mai veche: Întruparea lui Dumnezeu este autentică și pentru că a fost anunțată de profeți și a fost pregătită de-a lungul istoriei⁷⁰.

Istoria mântuirii, explică autorul armean, nu s-a terminat odată cu epoca biblică; ea continuă în misiunea apostolilor, în faptele sfinților și martirilor și în viața liturgică a Bisericii. Catehumenilor li se propunea să pășească lumea lor obișnuită cu legende și povestiri din țările de proveniență pentru a intra în lumea necunoscută a Bisericii universale care nu cunoștea limite de limbă, timp sau spațiu.

Ca și Irineu, autorul *Învățăturii Sfântului Grigorie* începe și își încheie cateheza prin formularea unei scurte explicații a simbolului trinitar:

Pentru că prin credință suntem întăriți în Dumnezeu cel Unul, Tatăl și Domnul și Creatorul a toate; și în Fiul Unul-Născut, care este din Tatăl, lângă Tatăl și în Duhul Sfânt, care îi este consubstanțial, prin

⁶⁹ R.W. Thompson, *The Teaching of St. Gregory*, pp. 696-699; vezi Atanasie, *De inc.* 6-8.

⁷⁰ R.W. Thompson, *The Teaching of St. Gregory*, pp. 342-360, 372-407, 661-666.

care El a creat toate creaturile. O singură stăpânire, o singură putere, o singură tărie, o singură măreție, o singură cunoaștere, o singură taină, o singură autoritate, un singur ipostas fără de început, trei persoane desăvârșite, o voință desăvârșită, unitatea înefabilă și adâncă a Treimii⁷¹.

Ne aflăm în prezența unui simbol trinitar care se limitează a face mențiune despre Dumnezeu și nu pomeneste nici Biserica, nici Botezul, nici judecata viitoare, nici învierea. Simbolul armean se întoarce la vechile formule baptismale, deși redactarea sa finală nu poate fi anterioară sfârșitului secolului al IV-lea. Putem presupune că autorul armean și-a inspirat materialul dintr-o veche cateheză, precum *Demonstratia propovăduirii apostolice* a lui Irineu, în care formula crezului era mai laconică și mai flexibilă decât formulele sinodale din secolele următoare.

Pentru a-i ajuta pe cateheți, s-au făcut încercări de a aduna într-o singură carte și a armoniza mărturiile celor patru Evanghelii într-o singură povestire. Probabil în acest scop Tatian a scris *Diatessaron*, prima concordantă a celor patru Evanghelii care, în unele biserici siriace orientale, se citea la slujbe până la mijlocul secolului al V-lea, după care a cedat locul Evangheliilor canonice⁷².

Literatura apologetică adresată păgânilor putea servi indirect, între altele, și catehezei. Căci scopul apologetului se aseamănă cu cel al catehetului: ambii se străduiesc să facă înțelegerea Evangheliilor mai accesibilă pentru necredincioși. Lucrările apologetice revin constant asupra problemei de a cunoaște prin ce se deosebește Dumnezeu creștinilor de dumnezeii păgânilor. „Înainte de toate, ne învață o cateheză romană de la mijlocul secolului al II-lea: să crezi că este un singur Dumnezeu, cel care a făcut toate (Ep. 3, 9), care a adus totul la ființă din nimic.”⁷³ Creștinii îl slăvesc pe Creatorul întregului univers, nevăzut și inaccesibil, în timp ce păgânii adoră fie lucrurile propriilor mâini, fie, mai rău, pe demoni. Creștinii cred că lumea este condusă de un Creator bun și nu de hazardul

⁷¹ R.W. Thompson, *The Teaching of St. Gregory*, p. 362, vezi pp. 259, 383-384.

⁷² Vezi B. Metzger, *The Canon of the New Testament*, pp. 116, 218. Armonia Evangheliilor, semnată de Teofil al Antiochiei, nu a ajuns până la noi. Vezi Ieronim, *Ep.* 121, 6.

⁷³ *Păstorul lui Herma, Mând. I, 1*, trad. R. Joly, *Le Pasteur, Précepte I*, SC 53, p. 145.

orb sau de destin. Dumnezeu creștinilor este preocupat de creația Sa, lucrează activ în lume, nu dirijează doar forțele naturii, ci are grijă de oameni. Dumnezeu creștinilor intervine în viața lumii, însă nu ca dumnezeii păgâni, cei plini de patimi și de vicile oamenilor și care își urmăresc propriile interese. Dumnezeu creștinilor are ca scop principal revelarea Sa în lume pentru mântuirea omului.

În secolul al II-lea, anumite elemente ale tradiției apostolice, care în primul secol erau cunoscute doar în anumite Biserici, se răspândesc în întreaga Biserică. Printre aceste elemente putem aminti ideea de Fiul al lui Dumnezeu ca Logos creator (cuvânt, rațiune, sens). Datorită învățării despre Logos, apologetii au încercat să transpună în spirit elenic ideea că Fiul lui Dumnezeu este întruparea vie și personală a raționalității și a sensului întregii existențe umane⁷⁴. Ideea despre Fiul lui Dumnezeu ca Logos a fost dezvoltată de Ignatie al Antiochiei, Atenagora al Atenei (t sfârșitul secolului al II-lea) și de numeroși alți teologi din secolul al II-lea. Sub o formă sau alta, învățătura despre Logos făcea parte din cateheza școlii lui Iustin. Amintim că potrivit lui Iustin, manifestările superioare ale culturii păgâne sunt participante la Logos chiar dacă acestea nu conțin toată plenitudinea adevărului revelat în Hristos⁷⁵.

Ideea participării Fiului lui Dumnezeu la crearea lumii și prin urmare a existenței Sale înainte de manifestarea în trup a dobândit o amploare teologică mai mare și mai importantă⁷⁶. Puțin câte puțin, tradiția zămislirii fără de păcat și nașterii pământești a lui Hristos din Fecioara Maria s-a răspândit peste tot. *Protevangelia lui Iacov* (secolul al II-lea) descrie nașterea și viața Mariei și subliniază supunerea și curăția ei feciorească⁷⁷. Creștinii din secolul al II-lea aveau evlavie față de Maria, deși nu putem vorbi fără analogii cronism despre venerarea ei în aceeași măsură cu apostolii sau martirii. În plus, coborârea la iad, față de care găsim aluzii în prima

⁷⁴ Vezi Atenagora, *Apol.* 10; Teofil, *Autel.* 2, 10; 2, 22; *Ad Diogn.* 7, 2; 11, 2; 11, 7-8; *Ep. apost.* 3; *Odile lui Solomon*, 10, 13. Vezi R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, pp. 129-130, 169-171.

⁷⁵ Vezi Iustin, *1 Apol.* 46, 2-5; 2 *Apol.* 10, 1-4; 13, 2-6.

⁷⁶ Vezi Ignatie, *Ad Magn.* 6; *Păstorul lui Hermas*, *Sim.* V, 6, 5; Iustin, *Dial.* 61; 2 *Apol.* 6, 3; Meliton, *Peri Pascha*, 104; *Odile lui Solomon* 28.

⁷⁷ *Protevangelium Iacobi* 15-16; 20; *Evangelium Ps.-Mattheum* (sec. IV), 8, 12-13.

Epistolă a lui Petru, devine un motiv marcant în numeroase opere teologice din secolul al II-lea⁷⁸.

Catehumenii primeau de asemenea primele lor idei despre experiența Duhului Sfânt ce lucrează în Biserică. Se sublinia mai ales rolul Duhului de a profeti în istoria mântuirii. Căci tocmai prin inspirația Duhului Sfânt profeții Vechiului Testament îl anunțau pe Hristos. La finalul întâlnirii, catehetul își punea mâinile asupra ucenicilor, transmitându-le ajutorul Duhului Sfânt pentru a lupta împotriva demonilor⁷⁹.

În catehezele din secolul al II-lea nu regăsim prezentată doctrina Bisericii. Mijlocul de cunoaștere cel mai rapid era comuniunea prin experiența vieții comunității creștine. Catehumenatul era un răgaz de punere la încercare în care se cerea păgânului să renunțe la obiceiurile rele, să se pocăiască pentru păcatele din trecut și să ia hotărârea de a trăi creștinește. Școala catehetică era locul în care oamenii învățau să cunoască în primul rând iubirea de Dumnezeu și unde învățau ei înșiși să iubească. După învățătura apostolului, cel ce nu trăiește în pace și dragoste față de aproapele nu îl cunoaște pe Dumnezeu. Tertulian spune că unii păgâni erau uimiți și cuceriți de exemplul iubirii creștinilor: „Vezi-i, spun ei, cum se iubesc unii pe alții», pe când ei se urăsc unul pe celălalt, «și cât de pregătiți sunt să moară unul pentru altul», pe când ei sunt gata să se omoare unul pe altul⁸⁰». Biserica era școala iubirii, a milei, a poeziei și iertării.

⁷⁸ 1 P 3, 18-19; Ignatie, *Ad. Magn.* 9; Policarp, *Ad. Phil.* 1; Irineu, *Haer.* IV, 27, 2; V, 31, 1; V, 33, 3; Tertulian, *De anima* 55; Meliton, *Petr. Pascha*, 101-2; *Păstorul lui Herma*, *Sim.* IX, 16; *Ep. apost.* 27; *Cădele lui Solomon* 42; *Enchiridionul lui Niculin* 7, 27.

⁷⁹ 7A 19, 1; ritualul punerii mâinilor în timpul catehezei este descris și la Ps.-Clement, *Rec.* 3, 67. În comunitatea lui Clement, ce reflecta practica sirlană din sec. al III-lea, cateheza dura trei luni și era însoțită de post intensiv.

⁸⁰ Tertulian, *Apol.* XXXIX, 7, [FSB 3, XXXIX, 7, p. 93], trad. J.-P. Waltzing, *Apologétique*, p. 177. Vezi și mărturia păgânului din Minucius Felix, *Oct.* IX, 2: „Peste tot au ajuns până la un fel de cult al poeziei trupești, numindu-se fără deosebire surori și frați, astfel că, întrebându-i acești termeni sacri, obișnuiți lor trăire împreună devine incest” [FSB 3, p. 360] (trad. Jean Beaujeu, *Octolus*, p. 12).

Cateheza celor două căi

În practica Bisericii primare, cunoașterea lui Dumnezeu și viața cu Dumnezeu erau indisolubil legate. În capitolul precedent, am menționat deja că nu exista o deosebire între partea dogmatică și partea morală a catehezel, întrucât adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este imposibilă fără o transfigurare interioară a persoanei. În mod natural, de-a lungul timpului s-a dezvoltat o distincție între literatura consacrată temelor de credință și operele care tratează chestiunile de viață creștină. Nu rezultă deocamdată că în practica catehetică bazele credinței erau separate de morala creștină.

Ne putem face o idee despre cateheza în epoca postapostolică plecând de la *Didahia*, unul dintre primele materiale liturgice pentru cateheții itineranți⁸¹. *Didahia* începe cu cuvintele: „Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare diferența între cele două. Așadar, calea vieții e aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Care te-a făcut, în al doilea rând pe aproapele tău ca pe tine însuși, iar toate câte ai vrea să nu ți se facă ție, nu le face nici tu altora⁸²». Toate recomandările morale se împart în două grupe: cele care trebuie respectate și cele care trebuie evitate. O astfel de abordare a problemelor morale era deosebit de simplă și accesibilă.

Remarcăm că baza învățării despre cele două căi este conținută deja în Vechiul Testament. Calea vieții, pentru evrei, era aceea de a urma fără încetare poruncile Legii, de a respecta înțelegerile încheiate cu Dumnezeu de către patriarhi, Moise și David. Calea morții era cea a îndepărtării de Dumnezeu și mai ales cea a căderii în idolatrie:

Iată, eu astăzi ți-am pus înainte viața și moartea, binele și răul, poruncindu-ți astăzi să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui și să împlinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și să te binecuvânteze Domnul

⁸¹ *Didahia* 7, 1. Atanasie, *Ep.* 39, 7 referindu-se la tradiție, recomandă catehumenilor să citească *Didahia* și *Păstorul lui Herma*. Vezi Eusebiu, *HE* III, 3.

⁸² *Didahia* 1, 1-2 [*Manual Ortodoxiei*, p. 565], trad. W. Rordorf și A. Tuilier, *La Doctrine des deux chemins (Didahia)*, SC 248, p. 141 și 143.

Dumnezeul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni. Iar de se va întoarce inima ta și nu vei asculta, ci te vei lăsa ademenit și te vei închina la alți dumnezei și le vei sluji lor, vă dau de știre astăzi că veți pieri și nu veți trăi mult în pământul pe care Domnul Dumnezeu ți-l dă și pentru a cărui stăpânire treci tu acum Iordanul. Ca martori înaintea voastră iau astăzi cerul și pământul: viață și moarte ți-am pus eu astăzi înainte, și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi. Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău, să ascuți glasul Lui și să te lipești de El; căci în aceasta este viața ta și lungimea zilelor tale, ca să locuiești pe pământul pe care Domnul Dumnezeu tău cu jurământ l-a făgăduit părinților tăi, lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov că îl va da lor. (Deut. 30, 15-20)

Putem găsi de asemenea o tradiție a celor două căi în literatura biblică sapiențială⁸³. Conform acestei tradiții, calea vieții înseamnă studiul Legii, respectarea poruncilor în frică de Dumnezeu, smerenia, pocăința, milostenia, iubirea față de aproapele, înțelepciunea și dreptatea. Calea morții înseamnă absența fricii de Dumnezeu, lipsa smereniei și prezența orgoliului, a invidiei, a urii și altor patimi.

În perioada intertestamentară, qumraniții mărturiseau cu un zel special învățătura despre cele două căi⁸⁴. Membrii acestei secte iudaice care locuiau pe țărmul nord-estic al Mării Moarte se izolară nu doar de iudaismul oficial, ci chiar de lumea întreagă și așteptau apropiatul sfârșit al lumii. Orice evreu care dorea să devină membru al comunității trebuia să treacă printr-o perioadă de probă vreme de trei ani și un interviu anual. După primul an, aspirantul era admis la masa comună, dar nu se putea atinge de „băutura mărită”⁸⁵. Abia la sfârșitul celor doi ani adeptul devenea membru cu drepturi depline al comunității din Qumran, după o purificare rituală. Putem considera că procedura de la Qumran de a participa gradual la viața de rugăciune și la masa în comun anunță practica ce își va găsi mai târziu locul în anumite comunități creștine⁸⁶.

⁸³ Pr. 4, 11; 4, 14; 4, 19; 4, 26-27; 9, 6; 10, 17; 12, 28; Int. Sol. 5, 6-7; vezi Isr. 6, 16; 18, 15; Mt. 7, 13-14.

⁸⁴ *Regula comunității de la Qumran*, 4, 2.

⁸⁵ TA 26, 2-27; CH 33; TD 2, 13. Vezi A. Laurentin și M. Dujaquier, *Catehumenatul*, pp. 37-38.

La fel ca în primele comunități creștine, membrii sectei de la Qumran își puneau averile în comun. În cadrul comunității se cultiva studiul și lectura constantă din Lege, chiar și la muncă sau în timpul nopții. Spre deosebire de creștini, în acea comunitate se respectau cu strictețe regulile de purificare rituală și domnea o atmosferă de ostilitate față de lumea înconjurătoare.

În fiecare an, membrii sectei reînnoiau alianța cu Dumnezeu. Ritualul reînnoirii alianței consta în enumerarea faptelor dreptății dumnezeiești, cântarea imnelor de mulțumire, mărturisirea publică a păcatelor, blestemarea lui Veliar (Satan) și pronunțarea jurământului de fidelitate față de Iahve⁸⁷. Observăm că lepădarea de Satan și unirea cu Hristos în ritualul Botezului sunt similare cu structura ritualului de reînnoire a alianței în comunitatea de la Qumran. Lepădarea de Satan avea înțelesul unei rupturi a legăturii cu acesta și un refuz de a folosi orice îi aparținea⁸⁸, în timp ce rostirea crezului la Botez juca rolul unui jurământ de credință față de Dumnezeu. Treimic și față de poruncile Sale. Diferența esențială dintre practica creștină și cea qumranită constă în faptul că dacă pentru cei dintr-un Botez era un eveniment ce nu putea fi repetat, pentru ceilalți ritualul reînnoirii alianței cu Dumnezeu se împlinea an de an. O influență directă a sectei asupra ucenicilor lui Ioan Botezătorul sau asupra creștinismului primar este puțin probabilă, cu toate că numeroase analogii nu încetează să-i surprindă pe istorici⁸⁹. Secta esenienilor a dispărut la sfârșitul secolului întâi al erei noastre.

Predica de pe Munte era o parte importantă a catehezei morale. Primele șase capitole din *Didahia* nu sunt nimic altceva decât o încercare de a da o interpretare Predicii de pe munte sub forma învățurii celor două căi. La fel este și ideea de bază în cea de-a doua parte a *Epistolei lui Barnaba* și în capitolele despre precepte din

⁸⁶ *Regula comunității de la Qumran*, 1, 21-6; 2, 4b-10; vezi II Cor. 6, 14-15. Vezi blestemele și binecuvântările în ritualul de însoire a legământului în Deut. 27-28; Neem. 10, 29. De remarcat că blestemele veterotestamentare sunt adresate celor care au încălcat poruncile, nu lui Satan.

⁸⁷ Tertulian, *De anima* 35.

⁸⁸ Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, pp. 21-25.

*Păstorul lui Herma*⁸⁹. Conform Predicii de pe Munte, cele trei texte menționate mai sus propovăduiesc Calea Vieții ca fiind cea a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Ele îndeamnă la o promptă reconciliere cu aproapele, fără de care rugăciunea este imposibilă, și la iubirea de dușmani. Ca și în Predica de pe Munte, mânia este considerată a fi un păcat nu mai puțin grav decât crima, căci ea duce adeseori la comiterea crimei, la fel cum dorința trupească incită la adulter. Ele protestează în mod hotărât împotriva practicii avortului și infanticidului, răspândite în societatea păgână⁹⁰. Acestea încuviințează divorțul doar pentru motiv de adulter și condamnă ipocrizia, duplicitatea, iubirea de putere și părtinirea. Raportându-se la realitatea societății păgâne, ele condamnă toate practicile vrăjitoresci, magia și idolatria.

Cateheza celor două căi subliniază cel mai elocvent pentru păgâni faptul că pe calea creștină nu este admis compromisul moral. În rezumat, putem spune că fundamentul catehezei în secolul al II-lea era istoria mântuirii, deși nucleul moral era învățătura celor două căi. Prin conținutul ei, învățătura celor două căi era o explicație mai mult sau mai puțin sistematică a poruncilor lui Hristos, reflectate în Predica de pe Munte.

⁸⁹ Autorii *Didahiei* și *Epistolei lui Barnaba* dețineau probabil o cateheză ce nu a ajuns până la noi, ce conținea învățătura despre cele două căi. Vezi Ps.-Clement, *Hôm.* 7, 6-7; CA VII, 1-19.

⁹⁰ *Didahia* 2, 2-3; *Ad Diogn.* 5, 6; *Atenagora*, *Apof.* 35.

III

Catehumenatul în *Tradiția apostolică* și documentele aferente

Cel care cercetează istoria Bisericii din vremea persecuțiilor se aseamănă unui pictor restaurator care a primit misiunea de a reconstitui fresce din care a rămas o parte infimă, păstrată ca prin minune după un cutremur de pământ și acoperită cu alte două straturi posterioare. Acest artist are, așadar, sarcina de a îndepărta cu atenție straturile posterioare fără a deteriora originalul, de a fixa rămășițele vechiului desen și de a acoperi cu o culoare neutră lucrurile imposibile de restaurat. Munca lui însă nu se oprește aici. Un artist veritabil trebuie să poată, pornind de la detalii izolate, să reconstituie întregul, pentru a permite înțelegerea sensului anumitor părți. Iar acest lucru necesită înțelegerea desenului artistului care a pictat frescele. Această muncă are nevoie de multiple abilități tehnice, precum și de imaginație și aptitudinea de a pătrunde în lumea interioară a pictării imaginilor străvechi. În anumite cazuri, să recunoaștem cu sinceritate, nu există nici o modalitate de înțelegere, de aceea este mai bine să se stabilească ceea ce este original, fără a adăuga nimic desenului.

În comparația mea, frescele simbolizează măturile scrise și arheologice despre istoria vechiului creștinism; cutremurele care au deteriorat definitiv reprezentările sunt persecuțiile creștinilor înainte de 313, care au determinat distrugerea a numeroase cărți și monumente arhitecturale; straturile posterioare reprezintă modificările introduse în izvoarele vechi de către scribi, traducători, compilatori

*Păstorul lui Herma*⁸⁹. Conform Predicii de pe Munte, cele trei texte menționate mai sus propovăduiesc Calea Vieții ca fiind cea a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Ele îndeamnă la o promptă reconciliere cu aproapele, fără de care rugăciunea este imposibilă, și la iubirea de dușmani. Ca și în Predica de pe Munte, mânia este considerată a fi un păcat nu mai puțin grav decât crima, căci ea duce adeseori la comiterea crimei, la fel cum dorința trupezăască incită la adulter. Ele protestează în mod hotărât împotriva practicii avortului și infanticidului, răspândite în societatea păgână⁹⁰. Acestea încuviințează divorțul doar pentru motiv de adulter și condamnă ipocrizia, duplicitatea, iubirea de putere și părtinirea. Raportându-se la realitatea societății păgâne, ele condamnă toate practicile vrăjitoarești, magia și idolatria.

Cateheza celor două căi subliniază cel mai elocvent pentru păgâni faptul că pe calea creștină nu este admis compromisul moral. În rezumat, putem spune că fundamentul catehezei în secolul al II-lea era istoria mântuirii, deși nucleul moral era învățătura celor două căi. Prin conținutul ei, învățătura celor două căi era o explorație care mai mult sau mai puțin sistematică a poruncilor lui Hristos, reflectate în Predica de pe Munte.

⁸⁹ Autorii *Didahiei* și *Epistolei lui Barnaba* dețineau probabil o cateheză ce nu a ajuns până la noi, ce conținea învățătura despre cele două căi. Vezi Ps.-Clement, *Herm.* 7, 6-7; *CA VII*, 1-19.

⁹⁰ *Didahia* 2, 2-3; *Ad Diogn.* 5, 6; *Atenagora*, *Apol.* 35.

III

Catehumenatul în *Tradiția apostolică* și documentele aferente

Cel care cercetează istoria Bisericii din vremea persecuțiilor se aseamănă unui pictor restaurator care a primit misiunea de a reconstitui fresce din care a rămas o parte infimă, păstrată ca prin minune după un cutremur de pământ și acoperită cu alte două straturi posterioare. Acest artist are, așadar, sarcina de a îndepărta cu atenție straturile posterioare fără a deteriora originalul, de a fixa rămășițele vechiului desen și de a acoperi cu o culoare neutră locurile imposibile de restaurat. Munca lui însă nu se oprește aici. Un artist veritabil trebuie să poată, pornind de la detalii izolate, să reconstituie întregul, pentru a permite înțelegerea sensului anumitor părți. Iar acest lucru necesită înțelegerea desenului artistului care a pictat frescele. Această muncă are nevoie de multiple abilități tehnice, precum și de imaginație și aptitudinea de a pătrunde în lumea interioară a pictării imaginilor străvechi. În anumite cazuri, să recunoaștem cu sinceritate, nu există nici o modalitate de înțelegere, de aceea este mai bine să se stabilească ceea ce este original, fără a adăuga nimic desenului.

În comparația mea, frescele simbolizează mărturiile scrise și arheologice despre istoria vechiului creștinism; cutremurele care au deteriorat definitiv reprezentările sunt persecuțiile creștinilor înainte de 313, care au determinat distrugerea a numeroase cărți și monumente arhitecturale; straturile posterioare reprezintă modificările introduse în izvoarele vechi de către scribi, traducători, compilatori

și editori, care nu permit decât conjecturi asupra originalului. Ceea ce se cere istoricului, ca și artistului restaurator, este reconstruirea unui tablou general al vieții Bisericii vechi pornind de la detalii împrăștiute și conservate la întâmplare.

Tradiția apostolică: Un ordo eclesial de origine incertă

Când primii creștini utilizau *ordo* eclesiale, nu erau interesați să păstreze intacte aceste izvoare pentru posteritate. Dimpotrivă, liturgiștii și editorii au introdus mai târziu în textele lor atâtea modificări câte au considerat necesare și au practicat o utilizare destul de liberă a materialului original. Iată de ce manualele de rânduală care au ajuns până la noi și conțin materiale foarte vechi aparțin genului pe care-l numim „literatură vie”, care a evoluat conform exigențelor liturgice ale vremii. Acesta este cu siguranță și cazul manualului eclesial cunoscut sub denumirea de *Tradiția apostolică* (TA) ale cărui autori, dată și proveniență au făcut recent obiectul unei noi și viguroase dezbateri¹.

Consensul în ceea ce privește TA, se poate rezuma după cum urmează: părțile întâi selectate din document, inclusiv capitolele de la 15 la 21 descriu inițierea și Botezul, reflectă practicile creștine străvechi, dintre care unele ar putea merge chiar până la mijlocul secolului al II-lea; în al doilea rând, forma finală a TA este de la mijlocul secolului al IV-lea și conține mai multe straturi de editare; în al treilea rând, acest lucru face imposibilă atribuirea acestei opere unui singur autor antic; în al patrulea rând, liturgiștii care au compilat *Constituțiile apostolice* (CA, v. 380 în Siria), *Cananele lui Ipolit* (CH, v. 340, în Egipt) și *Testamentul Domnului* (*Testamentum Domini*, TD, sec. IV-VI, Siria) dispuneau foarte probabil de una sau alta dintre versiunile TA; cu toate că, judecând după numărul traducerilor și

¹ Vezi cea mai recentă între J. A. Cerrato, „The association of the name Hippolytus with a church order now known as *The Apostolic Tradition*”, P. F. Bradshaw, „Who wrote the *Apostolic Tradition*? A response to Alistair Stewart-Sykes”, și A. Stewart-Sykes, „*Traditia apostolica*: The liturgy of third-century Rome and the hippolytean school”, SVTQ 48 (2004), pp. 179-248.

documentelor derivate, TA a exercitat o influență considerabilă asupra Bisericii orientale din epoca post-constantiniană (după 337).

În ce măsură TA reflectă practicile inițiatice specifice de la începutul secolului al III-lea din Roma? Chestiunea rămâne deschisă. Numeroase studii asupra istoriei catehumenatului precum cele ale lui Edward Schwartz, Richard Connolly, Gregory Dix și ale altor autorități consideră că „școala lui Ipolit” de la începutul secolului al III-lea din Roma a fost comunitatea care a produs TA². Pe scurt, nu mai putem prelua de acum înainte că TA avea doar un singur autor și că acest autor a fost Ipolit, oponent al papei Calist (217-222)³. Conform lui Allen Brent, care a reconstituit modelele evolutive de autoritate în comunitățile creștine din Roma în timpul perioadei în chestiune, se disting doi autori diferiți sub figura puțin neclară a lui Ipolit⁴. Alistair Stewart-Sykes a corelat recent reconstituirea istorică a lui Brent cu straturile redacționale ipotetice ale TA⁵. Acești cercetători cred că aici se vede mâna a doi editori consecutivi, ambii provenind de la școala lui Ipolit de la Roma, la rândul său din secolul al III-lea, în spatele versiunii finale a TA.

Deși reconstituirea lui Brent și Stewart-Sykes nu este lipsită de merite, găsim mai potrivită pentru cercetarea noastră abordarea mai prudentă a istoriei redactării acestui document, recent prezentată de către o echipă de cercetători coordonați de Paul Bradshaw. Acești cercetători au conchis că TA reprezintă „un agregat de materiale eterogene, probabil provenite din regiuni geografice diferite și din perioade istorice diferite”⁶.

După cum am văzut în capitolul precedent, Roma secolului al II-lea beneficia de o remarcabilă diversitate de școli creștine. Chiar dacă materialul din TA reflectă anumite practici străvechi caracteristice Romei, precum cea a cercetării celui ce se boteza și a dublei

² Vezi operele lor în bibliografie. Toate citatele din TA sunt imprumutate în traducerea lui B. Butte, ed., *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique*, SC 11 bis. Referințele capitolelor și versetelor sunt după P. F. Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition*.

³ Vezi J. A. Cerrato, „The association of the name Hippolytus with a church order now known as *The Apostolic Tradition*”.

⁴ A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century* mai ales cap. VI-VII.

⁵ A. Stewart-Sykes, *Hippolytus: On the Apostolic Tradition*, mai ales pp. 49-50.

⁶ P. F. Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition*, p. 14.

ungeri postbaptismale, ar fi incorect să folosim documentul în chestiune pentru a reconstitui o tradiție inițială mai mult sau mai puțin general instituită la Roma la începutul secolului al III-lea. Dacă numeroasele reguli enunțate în TA, în mare se încadrează bine în contextul Romei secolului al III-lea, nu este foarte sigur că TA este chiar de origine romană. Analiza ce va urma se va face fără a considera implicit că documentul în chestiune provine de la Roma.

Structura generală a catehumenatului în TA se prezintă după cum urmează:

- cercetarea preliminară a celor care doresc să intre în comunitatea creștină;
- un catehumenat de trei ani;
- a doua cercetare și alegerea candidaților admiși pentru primirea Botezului;
- pregătirea candidaților pentru Botez;
- ritualul baptismal și Euharistia baptismală.

Trebuie notat că de altfel catehumenatul în două etape este atestat indiscutabil (cu unele variante), însă nu înainte de al doilea sfert al secolului al IV-lea⁷. În izvoarele din secolul al II-lea care au ajuns până la noi, nu găsim nimic care să se refere la o structură atât de bine dezvoltată a catehumenatului în două etape, fiecare precedată de un examen de admitere strict. În pofida diferențelor ce sugerează un context al persecuțiilor, procesul descris în TA 15-21 mi se pare prea elaborat pentru această epocă și prea structurat pentru secolul al II-lea. Discuția pe marginea acestui proces trebuie analizată în cele ce urmează.

Întâlnirea prealabilă

Conform TA, toți noii veniți doritori de „a primi Cuvântul” în comunitatea creștină trebuiau să treacă printr-un examen preliminar⁸. Termenul „ascultători” (*audientes, auditores*) a ajuns să fie folosit în cazul celor care urmau să fie admiși în prima etapă a catehumenatului⁹.

⁷ Pentru o discuție despre materiale relevante pentru secolul al III-lea, exemplificate de Origen, a se vedea capitolul următor.

⁸ TA 15, 1; vezi CA VIII, 32, 2; TD 2, 1.

⁹ Vezi A. Turck, „Catechesis et catechesis chez les premiers Pères”, p. 362; G. Cavalotto, *Catechumenata Antica*, p. 302.

Să ne amintim că Iustin îi accepta în școala lui pe toți cei care doreau, în timp ce în comunitatea prezentată în TA, ascultătorii liberi nu erau primiți. Iustin ar fi putut să treacă pur și simplu peste aceste detalii în prima sa *Apologie*, redactată între 148 și 161 și adresată împăratului păgân. Însă este mai probabil că la mijlocul secolului al II-lea nu se practica o întâlnire prealabilă și că mai târziu aceasta a apărut local în Biserică, pentru că nici sursele din secolul al IV-lea nu atestă această practică într-o manieră consecventă¹⁰.

În timpul întâlnirii prealabile, se puneau întrebări legate de modul de viață al fiecărui nou venit. Se presupune că fiecare dintre cei care veneau să se înscrie pentru cateheză era recomandat de către creștinii care îl cunoșteau. Rolurile de naș și nașă erau extrem de importante în procesul de convertire¹¹. Remarcăm faptul că în Biserica veche garanții erau în primul rând pentru adulți și nu pentru copii. Era foarte natural ca nașii și nașele copiilor să fie părinții biologici sau adoptivi¹². Faptul că existau copii printre catehumeni este atestat atât de TA cât și de inscripțiile funerare.

Dacă cel care venea era sclav, atunci stăpânul lui trebuia neapărat să poată fi garant pentru el. Dacă stăpânul nu putea da o recomandare pozitivă sclavului, acela nu putea fi primit la întâlnirile catehumenilor¹³. Dacă era vorba despre sclavul unui păgân, acesta trebuia să promită că va fi supus stăpânului său pentru a evita un conflict între autoritatea eclesială și autoritatea proprietarului sclavului¹⁴. *Testamentul Domnului* arată că dacă un sclav căuta să devină creștin în speranța că Biserica îl va proteja de un stăpân rău, un asemenea sclav trebuia respins¹⁵. Privită în contextul istoric, această regulă nu reprezintă o nouă adaptare a Bisericii la ordinea socială existentă. Dimpotrivă, regula în chestiune servește la determinarea sincerității motivației candidatului.

¹⁰ Vezi tabelele comparative la G. Cavalotto, *Catechumenata Antica*, pp. 302-323.

¹¹ Michel Dujaier, *Le Parrainage des adultes*, p. 203.

¹² TA 21, 4. Vezi Michel Dujaier, „Sponsorship”, pp. 45-50. Autorul critică pe bună dreptate ca fiind o „mîncîună liturgică” practica ce constă în alegerea de nași „fictivi” în ultimul moment dinaintea de Botez (cf. *Le parrainage* ..., p. 388).

¹³ Vezi și A. Schmemmann, *Dimi opo și dim duh*, pp. 65-66.

¹⁴ TA 15, 4; CA VIII, 32, 3; CH 10; TD 2, 1.

¹⁵ TA 15, 5.

¹⁶ TD 2, 1.

Dacă sclava era concubina cuiva, ea nu putea fi admisă decât dacă trăia doar cu stăpânul ei¹⁶. Dacă un bărbat era căsătorit, i se cerea să păzească fidelitatea conjugală¹⁷. Bărbatul celibatar trebuia să se căsătorească ori să-și păstreze castitatea¹⁸. Dacă bărbatul avea o concubină, trebuia ca el să se căsătorească cu ea după legea romană¹⁹.

Această din urmă exigență ridica mari dificultăți. Legislația romană nu considera drept uniune legală în sensul deplin al cuvântului o uniune între două părți dintre care una era liberă, iar cealaltă nu. O asemenea uniune avea statutul de *contubernium*, adică o de concubinaj și nu putea pretinde să devină *matrimonium*, adică o căsătorie legitimă. În *TA*, sensul acestei exigențe însemna ca bărbatul liber care făcea o astfel de căsătorie să-și elibereze sclava sau să păstreze fidelitatea conjugală în *contubernium*, în pofida absenței unei restricții sociale referitoare la adulter.

În afară de aceste exigențe morale, *TA* oferă o listă de profesii incompatibile cu calitatea de catehumen. Cele trei versiuni existente ale *TA* 16 – sahidică (S), arabă (A) și etiopiană (E) – arată în această privință variații textuale mai mari decât în alte părți ale documentului. Printre profesiile interzise necondiționat găsim: pro-prietar al unei case de toleranță (*TA* 16, 2), prostituată sau travestit (*TA* 16, 12), magistrat al unei cetăți (*TA* 16, 10), orice persoană implicată în organizarea luptelor între gladiatori, bestiarii care iau parte la vânzătoare în arenă (*TA* 16, 7); preot păgân, paznic la templu, artizan de idoli (*TA* 16, 8); ghicitor, magician, necromant, astrolog, fabricant de amulete, adică cel ce se dedă magiei (*TA* 16, 13-14).

Înălții funcționari nu puteau fi admiși în calitate de catehumeni deoarece erau obligați să participe la sacrificii, să finanțeze teatrele și alte spectacole proscrise. Din acest motiv, puterea politică în toate orașele din Imperiu rămânea în mâinile păgânilor. Această stare de lucruri începe să se schimbe la mijlocul secolului al IV-lea, când creștinismul devine legal și înalții funcționari converși aveau dreptul de a nu participa la activități ce implicau idolatria²⁰. *Canioanele*

¹⁶ *TA* 16, 15; vezi *CA* VIII, 32, 13; *TD* 2, 2.

¹⁷ *TA* 15, 6; vezi *CA* VIII, 32, 4; *TD* 2, 1.

¹⁸ *TA* 15, 7; *TD* 2, 1 aprobă viața celibatară și ceea ce numește mariaj spiritual.

¹⁹ *TA* 16, 15; vezi *CA* VIII, 32, 13; *CH* 16; *TD* 2, 2.

²⁰ Vezi legea lui Constantin din *Coдекс Theodosianus*, 16, 2 (3), în care cele două părți se abțin de la relații sexuale.

lui *Ipolit* atestă relaxarea practicii indicate de *TA*, semnalând că prefeții și magistrații puteau fi acceptați, „numai să trăiască după dreptatea Evangheliei” (*CH* 13). Editorul *Constituțiilor Apostolice* a decis să omită referirea la funcționari în textul său. Aceste diferențe clarifică faptul că *TA* 16 reflectă relațiile dintre Biserica și stat ce corespundeau mai mult unei perioade a persecuțiilor.

În privința militarilor, aceștia puteau să devină catehumeni și să fie botezați cu condiția să nu ucidă și să nu depună jurământ²¹. Era o condiție dificilă, dar nu irealizabilă. O parte deloc neglijabilă a recruților din Imperiul Roman era obligată să efectueze sarcini civile, cum ar fi munca în construcții. Erau deci departe de situația în care fiecare recrut ar fi participat direct la operațiuni militare sau la execuția unei pedepse capitale²². Prin urmare, această condiție a fost ușurată în *Constituțiile Apostolice* care, referindu-se la obligațiile militare ale creștinilor, se limitează la cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul: „Să nu asupriți pe nimeni, nici să învinuiți pe nedrept, și să fiți mulțumiți cu solda voastră” (*Luca* 3, 14) fără a impune soldaților condiții prea grele²³. *Canioanele lui Ipolit* adaugă că soldații care au vărsat sânge trebuiau să se împace cu Biserica după o perioadă de penitență adecvată²⁴.

O altă profesie interzisă era meseria de actor. Pentru cititorul contemporan, aceasta interdicție ar părea stranie. Dar nu trebuie să uităm că teatrul antic se deosebește de teatrul contemporan prin aceea că se afla sub patronajul zeilor imperiului. Teatrul elen era moștenitorul teatrului grec care era în același timp templu al lui Dionisos, Venus și Bahus. Deasupra poștilor teatrului din Samotracia era scris: „Intrarea interzică neinițiaților”²⁵. Recitarea imnelor dionisiace era nu numai un duel poetic, ci și o acțiune misterică și doar inițiații erau admiși în partea sacră²⁶.

²¹ *TA* 16, 17; vezi Tertulian, *De cor.* 11; *De idol.* 19; *Acta Maximiliani* 1, 3; 2, 1-8; *Acta Marcelli Rex M.* (ca. 298), 1, 1; 2, 1; 4, 3. Profesia de soldat presupunea un jurământ de fidelitate față de zeii imperiului, asadar idolatrie.

²² Vezi A. Kreider, „Military service in the church orders”, p. 425.

²³ *Lc.* 3, 14 este citat în *CA* VIII, 32, 10. Vezi Ioan Gură de Aur, *Crit. VII*, 28 (*SC* 50 bis, pp. 243-244).

²⁴ *CH* 14.

²⁵ K. Lehmann-Hartleben, „Excavations in Samothrace”, pp. 133-145.

²⁶ Sozomen, *HE* VI, 25.

Pentru unii creștini din Antichitate, a merge la teatru reprezenta un mod complet inofensiv de petrecere a timpului liber. Tertulian le răspunde în tratatul său *Despre spectacole* care era adresat în special catehumenilor. El recunoaște că Biblia nu face referire specială la teatrul grec și că prin urmare ea nu interzice direct frecventarea acestuia²⁷. Artele se află sub protecția muzelor, a lui Apolo și Minerva²⁸. În plus, jocul actorului presupune prefăcătorie, ceea ce Tertulian consideră a fi contrar moralei creștine²⁹.

Din aceleași motive, era interzis creștinilor să participe la jocuri sportive, la circ sau în amfiteatre. Cursule, spre exemplu, erau sub protecția lui Mercur și Neptun. Fiecare competiție se deschidea printr-o jertfă adusă acestor divinități. Pe lângă aceasta, competițiile sportive ca și reprezentațiile teatrale cereau adesea prezența nudă în fața publicului, ceea ce atrăgea patimi nesănătoase și era acompaniată de mutilări³⁰. Având în vedere toate aceste exigențe morale, putem conchide că ele nu sunt altceva decât o aplicare consecventă în toate aspectele vieții a unei decizii a Sinodului Apostolilor (din anul 51) care a interzis, după interpretarea tradițională, trei păcate de neiertat: idolatria, imoralitatea sexuală și uciderea³¹.

Conform TA, anumite profesii erau admisibile condiționat. Dacă un sculptor sau pictor dorea să devină catehumen, el putea continua să-și exercite meseria cu condiția să nu participe la confecționarea de idoli. Pentru Tertulian, dimpotrivă, aceste meserii erau pur și simplu inadmisibile³². Într-un anume stadiu de redactare, prohibiția necondiționată ar fi putut fi atenuată. Dimpotrivă, diferența dintre Tertulian și TA trebuie pusă pe seama unor diferențe regionale.

Tertulian interzicea meseria de profesor creștinilor, tot din cauza idolatriei. Învățarea literaturii și astronomiei trebuia să fie strâns legată de studiul mitologiei clasice. Lecțiile din școlile pentru copii

²⁷ Tertulian, *De spect.* 3, 20.

²⁸ Tertulian, *De spect.* 10.

²⁹ Tertulian, *De spect.* 23.

³⁰ TA 16, 14-15; Tertulian, *De Spect.* 14-16; vezi Ioan Gură de Aur, *In Iulian.* 60.

5 (*PG* 59, p. 333).

³¹ Vezi Tertulian, *De pudicitia* 2.

³² Tertulian, *De cor.* 11; *De idol.* 10; vezi CH 14.

și adolescenți se prelungeau aproape întreaga zi, ceea ce se considera printr-o abundență de serbări, în cea mai mare parte religioasă. De exemplu, Tertulian menționează că Minervaliile și Saturnaliile erauacompaniate de ofrande de jertfe, la care profesorii din școli trebuiau să participe obligatoriu.

Așadar, dacă creștinii nu puteau deveni profesori în școli, copiii, prin urmare, nu aveau dreptul de a studia. Tertulian relatează acest caz și este de părere că o cunoaștere a culturii păgâne este admisibilă numai ca un rău necesar. Catehumenatul fiind organizat pentru adulți, se presupunea că părinții trebuiau să preia ei înșiși instruirea propriilor copii. În orice caz, educația creștină de acasă trebuia să preceadă păgânismul de la școală. Numai după ce a asimilat acasă prin ce se distinge credința în Dumnezeu de idolatrie, copilul putea studia, să zicem, pe clasicii greci. După afirmația lui Tertulian, un astfel de copil, știind că învățătorii fără indoială îi propun otravă, o va accepta însă nu o va bea.

Concluzia lui Tertulian că până și instruirea primară este dăunătoare a dus în mod logic la o izolare culturală a turmei sale spirituale. De aceea nu este de mirare slaba influență a tuturor formelor de educație elenistică asupra școlilor catehetice din Africa de Nord. Studiul disciplinelor laice la școala lui Tertulian nici măcar nu era luat în considerare. Și totuși, deși adversar al culturii păgâne și inamic al cercetării filosofice libere, Tertulian avea o formare splendidă la școala de retorică, era un mare cunoscător al dreptului roman și unul dintre oamenii cei mai instruiți ai epocii sale.

O aversiune asemănătoare față de realizările intelectuale ale culturii elenistice este exprimată și de alți doi scriitori sirieni: Tațian și autorul *Didascaliei*:

Abține-te de la toate cărțile păgânești. Ce mai sunt pentru tine cuvintele sau legile străine ori profeții mincinoși, care-i abat de la credință pe cei ușuratici? Ce-ți mai lipsește în Legea lui Dumnezeu, ca să te pornești spre acele mituri păgâne? Dacă vrei să parcurgi cărți istorice, le ai pe cele ale Regilor; dacă vrei cărți de înțelepciune și poetice, ai Profeții, pe Iov și pe autorul Proverbelor, în care vei găsi mai multă subtilitate decât în toată poezia și înțelepciunea sofistică, pentru că sunt ziceri ale Domnului Dumnezeu, Singurul Înțelept. Dacă dorești cântări, ai Psalmii; dacă dorești o carte despre origini, ai Facerea; dacă

dorești legi și precepte, ai slăvită Lege a Domnului Dumnezeu. Ab-
ține-te, așadar, cu putere de la toate cărțile strine și diavolești³³.

Autorul *Didascaliei* nu vorbește doar despre superioritatea Sfin-
tei Scripturi față de orice fel de înțelepciune păgână, ci și de poziția
sa exclusivă. Sfânta Scriptură trebuie să fie singura hrană spirituală
a creștinului. „David, spune mai târziu Ieronim (aprox. 342-420),
este pentru noi Simoniade, Pindar, Alceu și Horațiu, Catullus și Se-
renus.”³⁴ Studiul Bibliei trebuia să înlocuiască orice învățătură pă-
gână care pentru greci presupunea mai ales cunoașterea operelor
lui Homer, Hesiod și Euripide, iar pentru latini a poezilor enume-
rați de Ieronim. La Ciprian, episcopul de Cartagina din secolul al
III-lea, nu găsim nici o citare a autorilor păgâni greci, nici măcar
cea mai mică aluzie la ei³⁵.

Versiunea finală a TA atenuază interdicția necondiționată pe
care o prescrie Tertulian pentru profesorii din școli care doreau
Botezul. Ei puteau rămâne pe post dacă nu aveau altă posibilitate
de a-și câștiga pâinea³⁶. Este de remarcat că în *Constituțiile apostoli-
ce* nu se menționează nicăieri că meseria de pictor și profesor se
numără printre profesiile interzise. *Constituțiile apostolice* au reflectat
mai târziu o relaxare a acestei riguroase practici vechi atestată de
TA și alte documente enumerate. Redactorul antiohian al *Constitu-
țiilor apostolice* era probabil mai puțin potrivnic învățării păgâne,
decât Tertulian și redactorul TA. Cauzele acestui antagonism erau
următoarele. Pentru creștini, eră extrem de important să fie trasată
o frontieră între Biserică și societate, între împărăția lui Dumne-
zeu și împărăția cezarului, între slăvirea lui Dumnezeu în duh și
adevăr și idolatrie. „Ce au în comun, exclamă Tertulian, Atena și
Ierusalimul? Academia și Biserica? Ereticii și creștinii? Învățătura

³³ DA 2 [4], trad. F. Nau, *La Didascalie*, p. 12 [*Manual Ortodoxiei*, p. 600]; vezi Ter-
tulan, *Or.* 29; *Passio Marculi* 1 (PL 8, 760). În secolul al IV-lea, Atanasie, *Vita Antonii*
16; CA I, 6; vezi sinodul al IV-lea din Cartagina, canonul 16: „Episcopul să nu cê-
tească cărți păgânești, iar cărți eretice, numai de nevoie”.

³⁴ Ieronim, *Ep.* 53, 8 (PL 22, 574), trad. Jérôme Labourt, *Lettres*, t. III, p. 21. În
mod bizar, Ieronim l-a protejat pe Virgiliu.

³⁵ Vezi W.H.C. Frend, *The Donatist Church, a Movement of Protest in Roman
North Africa*, p. 107.

³⁶ TA 16, 5; CH 11; TD 2, 2.

noastră vine din porticul lui Solomon care el însuși a învățat că
trebuie să-L căutăm pe Dumnezeu în simplitatea inimii. Prea rău
pentru cei care au descoperit un creștinism stoic, platonian, dialectic.
Noi nu avem nevoie de curiozitate dincolo de Hristos, nici de cău-
tare dincolo de Evanghelie.”³⁷ Două secole mai târziu, fericitul le-
ronim afirmă, ca un ecou la spusele lui Tertulian: „Ce are a face
Horațiu cu Psaltirea și Virgiliu cu Evanghelia și Cicero cu Aposto-
lul? Oare nu se scandalizează preotul să te vadă luând masa într-un
templu al idoloilor?”³⁸. Un tablou la fel de contrastant între crești-
nism și cultura păgână care sublinia radicalitatea convertirii la creș-
tinism și era foarte atrăgător prin simplitatea sa.

Este evident că înaintea unei întâlniri atât de serioase, cineva
trebuia să aibă cel puțin unele idei generale asupra caracterului
acestei societăți religioase al cărei membru dorea să devină. Se
poate presupune că întâlnirea prealabilă descrisă de TA era prece-
dată de o perioadă în care era prezentat creștinismul, însă la aceasta
manualele noastre nu fac decât aluzii.

Treapta de jos a catehumenatului

Ne amintim că erau numiți „ascultători” cei care au trecut de
etapa preliminară de pregătire, însă nu au fost încă special selec-
tați pentru a primi Botezul. Spre deosebire de anumite manuale
de disciplină întocmite mai târziu, TA nu menționează nici un ritual
de inițiere care să însoțească primirea în rândul „ascultătorilor”.
Pregătirea acestora dura trei ani³⁹. Caracterul normativ al acestei
prescripții nu trebuie exagerat. Redactorul TA continuă să spună
că schimbarea caracterului și nu durata este importantă. Cea mai
mare parte a manualelor liturgice independente de TA nu spun
nimic în privința acestei chestiuni sau dau o altă durată pentru
treapta catehumenatului⁴⁰.

³⁷ Tertulian, *De praescr.* VII, 9-12, trad. P. de Labriolle, *Tertullien*, p. 17; 19. Vezi
Apol. XLVI, 18.

³⁸ Ieronim, *Ep.* 22, 29, trad. fr. Jérôme Labourt, *Lettres*, t. I, p. 144.

³⁹ TA 17,1; vezi CA VIII, 32, 16; TD 2, 3. Prin comparație, CH 17 nu precizează
durata exactă a perioadei probatorii.

⁴⁰ Sinodul de la Elvira (aprox. 305), canonul 42, precizează doi ani. Vezi P.
Bradshaw și alții, *The Apostolic Tradition*, pp. 96-98.

Întrucât TA nu menționează nimic despre instruirea oferită separat pentru „ascultători”, este foarte probabil ca și catehumenii să se fi alăturat credincioșilor în timpul instruirii zilnice care se desfășura în felul următor:

Când se ridică dimineața din somn, înainte de a se atinge de orice lucru, orice om credincios și femeie credincioasă să-și spele mâinile și să se roage lui Dumnezeu și în acest mod să se ducă la locul său. Dacă se face o cateheză și se explică cuvântul lui Dumnezeu, fiecare să alerge să se ducă în locul acela, socotind în inima sa că Dumnezeu este Cel pe care-L aude în cel care-L învață. Căci cine se roagă în biserică va putea scăpa de răutatea zilei. Cine este evlavios să socotească drept un mare rău dacă nu se duce la locul unde se face cateheza, mai ales dacă nu poate citi sau dacă vine un dascăl. Ni-meni dintre voi să nu întârzie la biserică, locul în care se dă învățătura. Atunci se va da celui ce vorbește să spună cele ce sunt de folos fiecăruia (Matei 10, 19) și vei auzi lucruri pe care nu le gândeai și te vei folosi de cele pe care Duhul Sfânt ți le va da prin cel care te catehizează. În acest mod credința ta se va întări pe cele pe care le vei auzi. În acel loc ți se vor spune și cele ce se cuvine să le faci în casa ta. De aceea, fiecare să se sârguiască să meargă la biserică, locul unde înfloresc Duhul Sfânt⁴¹.

„Ascultătorii” erau povățuiți atât de clerici, cât și de laici⁴². Subliniem că învățătura creștină nu este mai puțin harismatică, mai puțin pnevmatoforă decât rugăciunea sau profeția: Dumnezeu însuși vorbește prin gura catehetului⁴³. Credincioșii trebuiau să frecventeze regulat catehezele matinale care aveau loc zilnic. Pentru majoritatea credincioșilor de azi, a merge zilnic la biserică ar părea o condiție imposibilă. Remarcăm faptul că în Antichitate, păgânii ploși treceau pe la templu în fiecare dimineață înainte de a începe munca pentru a face o scurtă rugăciune sau se rugau înaintea altarului

⁴¹ TA 41, 1-3, trad. Botte, *Hippolyte*, p. 125. [Canonul Ortodoxiei, p. 587] Vezi dubletul din TA 35, 1-2; CA VIII, 32, 18; CH 21, 26.

⁴² TA 19, 1; CA VIII, 32, 17.

⁴³ Augustin, *De cat. rud.* VII, 11. După opinia lui Isidor de Sevilla, Dumnezeu vorbește cu catehumenii prin preot la fel cum Se adresa lui Israel prin intermediul lui Moise. Vezi *De eccl. off.* 2, 21, 1 (PL 83, 814). Vezi *Idelfonsus de Toledo, De cognitione baptisimi*, 20 (PL 96, 120).

lor de acasă, iarariul. Scurtele întâlniri cotidiene ale creștinilor erau antidotul spiritual pentru cutumele păgâne larg răspândite⁴⁴. Pentru zilele în care nu se făcea cateheză, TA recomandă citirea Bibliei acasă⁴⁵. Această recomandare pare să arate că nivelul de instruire în comunitățile creștine era mai înalt decât în restul societății.

În practica străveche a Bisericii, învățarea cuvântului era parte integrantă a vieții liturgice. Viața Bisericii fără instruire permanentă în cuvânt era pur și simplu de neconceput. Participarea la Taine fără înțelegerea a ceea ce se petrecea era inadmisibilă. Învățătura, rugăciunea și participarea la Taine erau indisolubil legate.

Treapta de sus a catehumenatului și botezul

Odată depășită treapta de jos a catehumenatului, avea loc o ultimă întâlnire. Creșterea în credință era nu doar o problemă personală, ci și una comunitară. Ca și la întâlnirea prealabilă, candidatul care dorea să-și continue formarea trebuia să aibă garanți. Aceste persoane trebuiau să ateste faptul că doritorul lua parte activ la viața comunității. Era întrebare, de exemplu, dacă acela vizitatese bolnavi, dacă cinstea pe văduve sau dacă împlinea alte fapte bune⁴⁶. În timp ce examenul preliminar se referea la acele lucruri pe care viitorul catehumen nu trebuia să le facă, examenul următor se concentra asupra realizărilor morale pozitive ale candidaților. Deși TA nu ne oferă decât puține elemente prețioase despre conținutul efectiv al instruirii de-a lungul celor două etape, examenul reflectă modelul de cateheză al celor două căi discutate în capitolele precedente. Așa cum cititorul va observa în această carte, izvoarele cele mai vechi vorbesc despre un singur examen formal, situat între etapa de jos și cea de sus a catehumenatului, ce combină în același timp interdicțiile cu așteptările pozitive ale celor două examene prevăzute de TA.

⁴⁴ Ioan Gură de Aur îi invită pe noștrii să vină la biserică în fiecare zi dimineață înainte de lucru și încă o dată după lucru. *Cat. VII*, 16-17 (SC 50 bis, pp. 256-257).

⁴⁵ TA 41, 4; CH 27.

⁴⁶ TA 20, 1-2.

Catehumenii din această etapă erau numiți la Roma „aleși” (*electi*) și candidați „spre luminare” (*competentes*) sau mai rar în alte părți din Apus, *accidentes ad gratiam*. În Răsărit, ei sunt „cei ce se pregătesc pentru iluminare” (*photizomenoi, illuminandi*).

Etapă de concluzie a catehezei era mai puțin lungă decât precedentă. În Cartagina, ne spune Tertulian, era obiceiul de a se boteza în ajunul Paștelui. Tertulian precizează că deși Paștele și Cincizecimea sunt prilejurile cele mai potrivite, fiecare zi este adecvată pentru Botez.⁴⁷

Ultima treaptă a catehumenatului era însoțită de un proces didactic și mai intens. La sfârșitul fiecărei lecții, toți candidații primeau punerea mâinilor și erau exorcizați. Cum ziua Botezului se apropia, episcopul proceda la o evaluare a stării lor de curăție care în tradiția romană de mai târziu se va numi *scrutin*. Fără a descrie acest ritual, două versiuni ale TA notează că acest examen cuprindea un exorcism⁴⁸. Una dintre primele descrieri ale semnelor după care se putea distinge prezența forțelor demonice în om se regăsește la Zenon din Verona (t.cca 375): paloarea, scrâșnirea dinților, spume-garea, tremuratul convulsiv și plânsul⁴⁹. Găsim aceste semne de posedare și în relatările evanghelice referitoare la scoaterea demonilor.

Trebuie notat faptul că în cateheza primară se acorda o mare importanță luptei împotriva răutății⁵⁰. Primii creștini considerau atașamentul oamenilor față de puterea păcatului ca pe o formă atenuată de posedare diabolică. Nu e întâmplător că iertarea păcatelor și pocăința sunt direct legate în Evangheliile de practica exorcismelor. Cifim în Sinoptice că Iisus a chemat doisprezece apostoli și că le-a dat puterea de a scoate demoni numai după ce i-a trimis în misiunea de a propovădui pocăința și a-i tămădui pe cei bolnavi⁵¹. Starea de pocăință seamănă puțin cu experiența omului din care s-au scos demonii: ambii simt o mare ușurare în suflet. Unul

⁴⁷ Tertulian, *De bapt.* 19; vezi Ipolit, *Comentarii la Daniel* 13, 15. Vezi P. Bradshaw, „*Diem baptismi sollemniorum: Initiation and Easter in Christian Antiquity*”, p. 140.

⁴⁸ TA 20, 3 (S, A, dar nu E).

⁴⁹ Zenon, *Tractatus* 1, 2, 6. Vezi Mc, 9, 18; 9, 26 și locurile paralele. Vezi E.J. Yarwood, *The Ave-Inspiring Rites of Initiation*, p. 11.

⁵⁰ Vezi H.A. Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology*.

⁵¹ Mc, 6, 7; 6, 13; Mt, 1, 7-8; Lc, 9, 1-2.

este eliberat de puterea păcatului, celălalt este curățat de duhurile necurate.

Tradiția orală atestată de Tertulian recomandă protecția de influența tentațiilor diabolice prin însemnarea cu semnul crucii⁵². Remarcăm faptul că în Antichitate semnul crucii se făcea printr-o mișcare scurtă a degetului mare pe frunte și sprâncene sau mai bine zis sub forma literei T majusculă, dat fiind faptul că crucea avea și forma literei T (tau), sau în formă de cruce latină sau greacă. În practica eclesială de azi, această formă veche a semnelor crucii a subzistat, în special în ritualul Botezului⁵³. Semnul crucii pe care creștinii îl fac azi tradițional marcând fruntea, umerii și pieptul, nu se folosea în Biserica veche, dar s-a răspândit ulterior.

Tertulian relatează că pregătirea pentru Botez era însoțită de rugăciuni, post, metanii, privegheri și mărturisirea tuturor păcatelor⁵⁴. Rugăciunea și postul erau folosite în lupta împotriva demonilor⁵⁵. În predicile apocrife ale lui Pseudo-Clement, a căror redactare finală se situează în secolul al IV-lea, cităm o explicație bizară despre motivul pentru care abținerea este un mijloc eficient de luptă împotriva prezenței demonice. Demonii, conform autorului, neavând trup, nu-și pot produce senzații de plăcere, trupul fiind indispensabil pentru aceasta. Demonii intră în oameni pentru a împărtași cu aceștia plăcerile, servindu-se de corpul uman ca de un instrument. Iar privațiunile, postul și asceza îi pun pe fugă pe demoni⁵⁶.

TA recomandă catehumenilor să se spele joia ca măsură de igienă⁵⁷. Mai târziu, Augustin a explicat acest obicei: „Dacă mă înțeleg de unde provine acest obicei de a se spăla în Joia sfântă, găsesc că e bine să vă răspund că cei care trebuiau să se boteze în aceea zi nu se puteau prezenta cuviincios în fața sfintei cristelnițe cu trupul neîngrijit din cauza rigorii postului: ei alegeau, pentru a

⁵² Tertulian, *De cor.* 3; TA 37, 1; 37, 4; Chiril, *Cat.* 13, 3, 36; Ioan Hrisostom, *Cat.* II, 7 (SC 366, p. 192); *L'Histoire de Jean, fils de Zébédée*, 2, 36-37.

⁵³ Vezi Ez 9, 14; Ep 1, 13; Ap 7, 4. Vezi J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, cap. III.

⁵⁴ Tertulian, *De bapt.* 20: „*orantes cruce, ieiunia et gemitibus et periculis*”.

⁵⁵ Mc, 9, 29; Mt, 17, 21.

⁵⁶ Ps.-Clement, *Hom.* 9, 10 în: *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, p. 1393; vezi Tertulian, *De ieiunio* 8.

⁵⁷ TA 20, 5, versiunea etiopiană adaugă un exorcism la îmbăiere: CH 19; TD 2, 6.

se spăla, ziua aducerii aminte a Cinei Domnului. Această concesie, făcută celor care trebuiau să primească Botezul, a servit ca pretext și multor altora pentru a se spăla în aceeași zi și a întrerupe postul⁸⁶.

Nu găsim nimic despre un post mai prelungit în primele trei secole. După Irineu, „unii cred de cuviință să postească o zi, alții două, alții mai multe zile”⁸⁷. *TA* recomandă postul de vineri, Botezul fiind în ziua următoare: „Iar sâmbătă, cei ce vor primi Botezul să se adune într-un loc după voia episcopului. Să li se poruncească tuturor să se roage și să-și plece genunchiul. Și punându-și mâna peste ei, să exorcizeze orice duhuri străine ca să fugă de la ei și să nu se mai întoarcă la ei. Iar când a încetat exorcizarea, să sufle în fața lor și după ce le-a însemnat fruntea, urechile și nările, să-i scoale”⁸⁸. Mai târziu, în Biserica Apuseană, aceste activități rituale au făcut parte din ritualul trecerii catehumenilor la treapta de sus⁸⁹. Totuși în Antichitate, suflarea și prima însemnare cu semnul crucii se finalizau cu ajunul Botezului. Privegherea de toată noaptea, la care luau parte și credincioșii, era însoțită de lectură și explicarea Bibliei și se termina în zori cu Botezul⁹⁰.

După Noul Testament, *Canoanele lui Ipolit* și *Testamentul Domnului* recomandau Botezul într-o apă curgătoare și nu stătătoare⁹¹. Cei care urmau să fie botezați erau conduși, dezbrăcați, spre locul Botezului, mai întâi copiii, apoi bărbații și la final femeile. În acest timp, episcopul binecuvânta vasele cu untdelemn al mulțumirii și untdelemn al exorcismului și le dădeau diaconilor. Înainte de a intra în apă, presbiterul cerea fiecărui viitor botezat să se lepede de satana, spunând următoarea formulă: „Mă lepăd de tine, satana,

⁸⁶ Augustin, *Ep.* 54, 7, trad. Poujoulat et Kaulx, *Oeuvres complètes de saint Augustin*, t. II, p. 58, col. 2, § 10. Vezi *CH* 19.

⁸⁷ Eusebiu, *HE* V, 24.

⁸⁸ *TA* 20, 7-9; trad. B. Botte, *La Tradition apostolique*, pp. 79, 81. Pentru discuția despre lungimea postului, vezi P.F. Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, pp. 110-111.

⁸⁹ E. J. Yarnold, *The Ave-Inspiring Rites of Initiation*, pp. 2-6.

⁹⁰ *TA* 20, 9.

⁹¹ *CH* 19; *TD* 2, 8; vezi *Didachia* 7, 1-2. Ediția finală a *TA* arată că apa trebuie să curgă dintr-o fântână sau să fie adunată într-o cisternă (*TA* 21, 2) și că trebuie rostită rugăciunea adecvată. După opinia mea, această variantă nu permite pronunțarea unor concluzii decisive în ceea ce privește o datare mai tardivă a acestui document.

și de toată slujirea ta și de toate lucrurile tale” (*TA* 21, 9). Tertulian tâlcuiește că cel botezat renunța la „onoruri, solemnități, căutarea slavei, jurăminte false, sclavie, laude deșarte” și la duhul idolatru⁹². După lepădarea de satana, noul botezat mergea să fie uns cu uleiul exorcismului de către preot. În documentele expuse, ritul lepădării este însoțit de mărturisirea de supunere față de Treime, ce nu apare în *TA*⁹³. Iată un exemplu clasic al modului în care, odată cu trecerea timpului, ritualul devine mai simetric.

În limbajul învățăturii celor două căi, lepădarea de satana însemna refuzul căii morții și a tuturor celor legate de aceasta, pe când unirea cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în botez însemna intrarea pe calea vieții. *Epistola lui Barnaba* și *Păstorul* lui Herma spun că în funcție de calea aleasă, omul va fi însoțit fie de îngerul lui Dumnezeu, fie de satana, fie de lumină, fie de tenebre, fie de dreptate sau de nedreptate⁹⁴. Învățătura își afla împlinirea în taină; preceptul moral despre cele două căi opuse prindea viață în ritualul ce reunea două acțiuni fundamentale: lepădarea de satana și închinarea în Sfânta Treime⁹⁵.

Cel ce urma a se boteza, gol, era însoțit la intrarea în apă de către diacon. *Testamentul Domnului* reproduce dialogul dintre diacon și cel ce se botează:

Cel ce botează (punându-și mâinile pe cel botezat): „Crezi tu în Dumnezeu, Tatăl Atotputernic?”

Cel botezat răspunde la rândul său: „Cred” (urmmează prima afundare).

Cel botezat: „Crezi tu în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, a fost răstignit sub Pontiu Pilat, a murit, a înviat a treia zi din morți și S-a urcat la cer și șade de-a dreapta Tatălui; Care va veni să judece viii și morții?”

Cel botezat răspunde: „Cred” (urmmează a doua afundare).

⁹² Tertulian, *De cor.* 13; *De spect.* 4-5.

⁹³ *TA* 21, 9; vezi *CH* 19; *TD* 2, 8. Alte surse din sec. al IV-lea vorbesc despre mărturisirea de unire cu Hristos, care avea același scop și aceeași funcție ca și declararea de supunere a celui botezat față de Treime.

⁹⁴ *Barnaba*, 18, 1-2; *Păstorul* lui Herma, Porunca 6, 2.

⁹⁵ Vezi G. Kretschmar, „Recent research on christian initiation”, p. 28.

Cel care botează: „Crezi tu în Duhul Sfânt în Sfânta Biserică?”
 Cel botezat: „Cred” (urmează a treia afundare)⁶⁸.

Interogatoriul baptismal revelează structura trinitară a mărturisirii de credință (*regula fidei*), transmisă catehumenului înainte de Botez⁶⁹. Cuvintele exacte ale mărturisirii erau încă vagi în primele trei secole. Trebuie să notăm că în secolele al IV-lea și al V-lea crezurile locale continuau să fie folosite alături de marile crezuri sinodale de la Niceea (325) și Constantinopol (381).

Când ieșeau din apă, presbiterul îi ungea cu untdelemnul mulțumirii, după care erau îmbrăcați și conduși în biserică (locul adunării). Episcopul își puneă apoi mâinile pe fiecare dintre ei, invocând harul Duhului Sfânt asupra lor. Punerea mâinilor era urmată de a doua ungere cu untdelemnul harului. Episcopul vărsa untdelemnul pe capetele lor, le însemna frunțile și le dădea primul sărut al păcii. În acest moment, noii botezați erau socotiți alături de cei credincioși ca membri ai unei singure familii și primeau prima împărtășanie⁷⁰.

După Botez, episcopul explica noilor botezați semnificația Tainelor Botezului și Euharistiei⁷¹. TA dezvoltă începutul disciplinei arcan, conform căreia Tainele nu puteau fi revelate decât inițiatorilor. După cum am văzut în capitolul V, spre mijlocul sec. al IV-lea, disciplina arcană a devenit o practică răspândită în Biserică, încât scurta expunere a sensului Tainelor s-a transformat într-o cateheză mistagogică ce dura o săptămână. Absența unei cateheze mistagogice prelungite în TA și în toate documentele expuse duce cel mai probabil la ipoteza că aceste surse reflectă o practică anterioară secolului al IV-lea.

⁶⁸ TD 2, 8. În acest caz, *Testamentum Domini* păstrează mai bine cuvintele cele mai vechi din dialogul de credință de la Botez. Formulele acestui interogatoriu baptismal variază considerabil după traduceri: TA 21, 12-18. Este clar că s-a intrat într-un strat ulterior.

⁶⁹ Vezi Irineu, *Demonstratio* 3.

⁷⁰ Faptul că Euharistia se celebrează imediat după Botez, îl aflăm și din mărturiile lui Tertulian, *De resurrectione carnis* 8; *Ada. Marc.* 1, 14; *De prescr.* 36; din *Actes de Xantippe et de Polyène* 14, 21; CH 19, 15; TD 2, 10. Vezi C. Mainwright, „The baptismal Eucharist before Nicaea”, p. 10.

⁷¹ TA 21, 30; 21, 39; vezi CH 29.

Întrucât TA și celelalte documente expuse aparțin „literaturii vii”, ele sunt sortite să rămână enigme istorice. Nu sunt suficiente dovezi de practici baptismale romane în secolul al III-lea pentru a fi siguri că TA se poate plasa în contextul geografic și istoric al Bisericii Romei din acea perioadă. În plus, în pofida anumitor tratate arhaice adnotate mai înainte în acest capitol, structura bine dezvoltată din TA despre un catehumenat în două etape este mai puțin trivită contextului din secolul al IV-lea decât vremurilor anterioare când catehumenatul era mai puțin structurat și ritualizat.

Decorul arhitectural al catehumenatului în secolul al III-lea

În 1931, în timpul săpăturilor efectuate în orașul Dura Europos din Mesopotamia, s-au descoperit ruinele unui edificiu care a servit ca biserică domestică (*domus ecclesiae*). Această construcție este foarte probabil cel mai vechi exemplu de arhitectură eclezială creștină ajuns până la noi. Structura este cea a unei case peristil, transformată în jurul anilor 230-240 pentru a face un edificiu de cult⁷². Această casă avea o curte interioară, înconjurată de coloane pe trei laturi și un portic pe al patrulea. Peretele despărțitor dintre sala de mese (*triclinium*), situată în partea de sud a clădirii, și camera din spre sud-vest a fost desființat pentru a mări spațiul săvârșirii slujbelor. Sala astfel obținută, formată din două piese reunite, putea adăposti 50 până la 60 de persoane. În decursul slujbelor, episcopul sau preotul care oficia era așezat pe un tron (*clavis*) sprijinit pe pereții de nord-est al vestibulului de la intrare. Una dintre ușile sălii dădea spre curtea interioară, iar cealaltă spre vestibul.

Putem presupune că acest vestibul era folosit ca loc de întâlnire pentru catehumeni. *Testamentum Domini* recomandă construirea unei structuri adiacente la vestibulul bisericii principale pentru un scop asemănător: „Biserica să aibă un locaș al catehumenilor, care să fie și locașul pentru cei care trebuie exorcizați, dar zisul locaș să

⁷² Vezi R. Krautholmer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, pp. 6-7.

nu fie separat de biserică [de locașul sfânt], întrucât e necesar ca aceștia [catehumenii] să intre în ea și să stea în ea și să asculte citirile, cântările duhovnicești și psalmii”⁷⁵.

Partea însemnată cu numărul 4 pe planul casei-biserice de la Dura Europos corespunde perfect acestei descrieri, căci ea materializează o separare în spațiu între catehumeni și credincioși. Să adăugăm că simbolurile destinate evitării răului (apotropaice) găsite acolo vin să confirme ipoteza conform căreia această încăpă era utilizată pentru exorcisme. Această sală, în care puteau încăpea în jur de 30-40 persoane, putea servi ca sală de clasă pentru orele de cateheză, precum și ca spațiu pentru agape⁷⁶. Conform TA, în timpul agapelor catehumenii primeau pâine special exorcizată, ceea ce dovedește că ei erau așezați separat de credincioși⁷⁷. La întâlnirile generale, catehumenii se rugau separat de credincioși⁷⁸. Întrucât partea cu numărul 4 era adiacentă sălii de rugăciune, ea oferea celor nebotezați ocazia de a fi prezenți sau cel puțin de a asculta începutul liturghiei. TA recomandă catehumenilor de sex feminin să ocupe în biserică un loc separat de cel al bărbaților⁷⁹. Catehumenii nu aveau dreptul să schimbe sărutarea păcii după rugăciune, aparent pentru a-i feri pe cei ce nu erau încă puternici în credință și pentru a proteja biserica persecutată de calomnii și acuzații licențioase⁸⁰.

La liturghia de duminică, li se cerea ascultătorilor să plece înainte de lectura Evangheliilor și de predică, dacă putem interpreta astfel o aluzie mai puțin clară din TA, ar spune că nu este permis

⁷⁵ TD 1, 19, trad. lat. Ignatius Ephrem Rahmani, pp. 23-25 [Canonicul Ortodox, p. 791]; vezi P. Post, „La liturgie en tant qu'architecture”.

⁷⁶ Vezi M.J. Rostovtzeff, *Dura-Europos and Its Art*, p. 17. La fel, în misteriele lui Mithra, adepții de rang inferior erau inițiați într-o încăpă separată de cea în care adepții de rang superior își țineau banchetele rituale. Vezi I. Delia a Portella, *Subterranean Rome*, pp. 42-44.

⁷⁷ TA 26, 4; vezi CH 20, 33-4. După Ps.-Atanasie, *De virginitate* (sec. IV), 13 (PG 28, 265C, 267A) catehumenii de sex feminin nu aveau voie să se roage și să stea la masă cu creștinii care au depus voturile monahale.

⁷⁸ TA 18, 1; 22, 5; vezi CH 18.

⁷⁹ TA 18, 2.

⁸⁰ TA 18, 3. Despre faptul că sărutarea păcii putea fi interpretată într-un sens pervers, găsim referință la Athenagora, *Apel*, 32; Clement, *Procl.* 3, 11.

decât celor „aleși” „ascultarea Evangheliei”⁸¹. Aceasta înseamnă că ascultătorii puteau sta doar la lectura Vechiului Testament și a epistolei? Nu putem confirma aceasta. Obiceiul de a concede ascultătorii înainte de lectura Evangheliei s-a păstrat în Galia până la mijlocul secolului al V-lea, după care a fost desființat de un sinod local⁸². Întrucât ascultătorii nu asistau la omilii, a apărut necesitatea esențială de a organiza pentru ei întruniri separate, despre care am vorbit mai devreme. În alte biserici ascultătorii erau prezenți la lectura Vechiului Testament dar și a Noului Testament, precum și la toate omiliile care urmau. Conform TA, odată ce catehumenii treceau de la statutul de ascultători la cel de aleși, ei participau deja la toate slujbele cu excepția Euharistiei⁸³.

Porticul de nord al vestibulului domestic de la Dura Europos ducea la baptisteriu. Cristelnițele, având adâncimea jumătății taliei unui om, așezate sub un baldachin, erau sprijinite de peretele de vest la baptisteriului. Pe pereți se pot observa fresce reprezentând căderea lui Adam și a Evei, lupta lui David cu Goliat, întâlnirea lui Iisus cu femeia samarineană la fântâna lui Iacob, vindecarea slăbănogului, Iisus mergând pe apă, Bunul Păstor și femeile mirnosite la mormântul lui Iisus. Prin Botez, catehumenii se dezbrăcau de vechiul Adam și se îmbrăcau în Noul Adam, Hristos. Ca David, ei l-au învins pe Goliat cel nevăzut, satan. Precum samari-neanca, ei primeau de la Iisus viața veșnică. Ca și slăbănogul, erau

⁸¹ TA 20, 2. A. Kavanagh ajunge la aceeași concluzie în „The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation”, p. 56; vezi J.H. Srawley, *St Andrew, On the Sacraments* and „On the Mysteries”, p. 17. G. Wainwright face trimitere la M.H. Shepherd, *The Power of the Keys and the Apocalypse*, p. 52, care emite o ipoteză analogă: existența la Roma a unei tradiții locale ce permitea catehumenilor să asculte Evanghelia cu puțin înainte de Botez. Subliniem că textul din TA în această privință este foarte obscur. În acest caz, mă refer la *lectio difficilior*.

Găsim urme ale unei practici similare în secta iudeo-creștină a ebionitilor – lectura sfințelor cărți, a Legii și poate a Evangheliei după Matei, erau permise doar celor care merituau această prim viață lor dreaptă și care au primit o inițiere orală prealabilă, după cum subliniază de mai multe ori autorul epistolei apocrife a Apostolilor Pavel și Iacob.

⁸² Sinodul de la Orange (441), canonul 18: „ca Evanghelia să fie citită în prezența catehumenilor în toate provinciile Bisericii noastre”. Vezi Sinodul din Caria (475?), canonul 84.

⁸³ TA 20, 2; vezi CH 30; DA 2, 39, 6.

vindecați de boala păcatului și ca femeile mironosițe, ei mărturiseau învierea Domnului.

Minunile descrise în Evanghelii și alte subiecte biblice imortalizate pe frescele baptisteriului din biserica de la Dura Europos erau în mod evident cunoscute noilor botezați. Noi știm că mai târziu, în Biserica Romei⁸², episoadele întâlnirii lui Iisus cu samaritanca la fântână (Ioan 4, 5-42), al vindecării orbului din naștere (Ioan 9, 1-38), precum și al învierii lui Lazăr, erau lecturile principale în trei duminici înainte de Paști. Aceste citate evanghelice puteau fi foarte bine explicate și în timpul sesiunilor de cateheză.

Sunt reprezentări frecvent pe mozaicurile baptisteriilor cerbi care vin să se adape la izvor. Această imagine amintește de cuvintele Psalmului 41, 1: „În ce chip dorește cerbul izvoarele apelor, așa Te dorește sufletul meu pe Tine, Dumnezeule”. Primii creștini vedeau în cerbul care își astâmpără setea chipul catehumenului care se apropie de fântâna botezului. Izvoarele nord-africane târziu ne arată că acest psalm se citea în timp ce catehumenii veneau să se înscrie pentru botez, precum și în timpul Tainei, chiar înainte de afundare⁸³.

Acest simbol a dobândit pe alocuri o semnificație neașteptată: cerbul ține în gură un șarpe încolăcit în jurul trupului său. În Antichitate se considera că cerbii sunt capabili să mănânce șerpi și că devorarea unui șarpe le provoca setea⁸⁴. Șarpele devorat simboliza victoria asupra lui satan ispititorul, care s-a arătat lui Adam și Evei lângă arborele vieții. Cu ajutorul culorilor, se unesc într-o singură imagine temele luptei spirituale, a izbânzii asupra lui satan și a nașterii la o nouă viață. Arta paleocreștină era o cateheză în culori.

⁸² După reconstituirea lui A. Chavasse, „La structure du carême et les lectures des messes quadragesimales dans la liturgie romaine”, p. 78. Sâmbăta lui Lazăr, care în calendarele ortodoxe cade la finalul celei de a șasea săptămâni a Marelui Post, amintește de vechiul obicei din Roma de a citi Ioan 11, 1-45 în ultima duminică (și nu ultima sâmbătă) dinaintea Paștilor. Despre Duminica lui Lazăr în Palestina la finalul secolului al IV-lea, vezi mărturia Egeriei, *Perigr.* 28, 5.

⁸³ Augustin, *Enarr. in Ps.* 41, 1.

⁸⁴ Saint Aelred, *Sermon pour la fête des saints apôtres Pierre et Paul*, H.C. Puech, „La symbolique du cerf et du serpent”, pp. 18-60.

IV

Școala catehetică din Alexandria (sfârșitul secolului al II-lea – mijlocul secolului al III-lea)

Originile creștinismului egiptean se pierd în întunericul necunoașterii. Mărturia lui Eusebiu de Cezareea, care spune că Sfântul Evanghelist Marcu a fost primul care a propovăduit creștinismul în Alexandria, nu este confirmată de izvoarele mai vechi¹. Clement Alexandrinul, într-una din scrisorile sale, precizează că Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu, după ce a slujit la Roma, a plecat spre Alexandria, dar Clement nu spune că el a fost întemeietorul Bisericii locale². Pe de altă parte, nu este imposibil ca iudeo-creștinii să se fi aflat în Alexandria încă din vremurile apostolice. Astfel, de exemplu, știm din cartea Faptele Apostolilor că un predicator călător, pe nume Apolo, care impresionase Biserica din Corint prin elocvența sa, era originar din Alexandria, și care, cel mai probabil, fusese „înălțat în calea Domnului” în orașul său natal (Fapte 18, 24-25).

¹ Eusebiu de Cezareea, *HE* II, 16. Eusebiu îi identifică pe primii creștini din Alexandria cu secta ascetică a terapeuților, descrișă de Filon în cartea sa *De vita contemplativa*. Această identificare este, cel mai probabil, greșită. Vezi Ferickul Ieronim, *Vit. iul.* 36. *Faptele apocrife ale lui Marcu*, care vorbesc despre activitatea misionară a Sfântului Evanghelist Marcu și ale marelui său discipol, au fost scrise la sfârșitul secolului al IV-lea și nu reprezintă un izvor istoric sigur. Dacă Părinții alexandrini din secolul al III-lea ar fi cunoscut această tradiție, nu ar fi omis să o menționeze. Primul care a amintit despre mușenia Sfântului Apostol Marcu, cinsit, în mod deosebit, la Alexandria, a fost Palade († 425), *Historia lausica* 45.

² M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 448. Vezi, de asemenea, B.A. Pearson, „Earliest Christianity in Egypt: Some observations”, pp. 132-160.

Alexandria adăpostea, de mult timp, câteva sute de mii de evrei. Această diasporă puternică deținea numeroase sinagogi în întreg orașul. Propovăduitorii creștini pribegi se întâlneau, în cele din urmă, în aceste sinagogi. Epistola către Evrei și *Epistola lui Barnaba* ar putea fi adresate creștinilor care erau pe cale să rupă legătura cu confrății lor evrei ultra-ortodocși din Alexandria. Populația din oraș, inclusiv diaspورا iudaică, vorbea limba greacă, în timp ce copta (un dialect egiptean) rămânea, în continuare, limba folosită în zonele rurale. O asemenea diferență de limbă a provocat o breșă culturală semnificativă între oraș și provincie.

Biblioteca întemeiată de Ptolemeu reprezenta, în Antichitate, una dintre cele mai bogate colecții de cărți de înțelepciune. Potrivit tradiției, tocmai la Alexandria, în timpul lui Ptolemeu al II-lea Filadelful (285-246 î.Hr.), a fost realizată traducerea în greacă a unei părți importante din Vechiul Testament, care poartă numele de Septuaginta³.

Populația Alexandriei, în secolul al II-lea, era în mare parte păgână. Atmosfera din Alexandria părea prielnică proliferării comunităților religioase, școlilor filosofice, cultelor sincretiste, misterele din religiile păgâne precum și a sectelor dubioase. Printre curentele filosofice, la începutul secolului al II-lea, școala lui Ammonius Saccas (cca 175-242) deținea un renume aparte. L-a avut ca elev pe Plotin (205-270), un asceț care se rușina de propriul trup, un înțelept, înzestrat cu o capacitate impresionantă de a filosofa, un poet al extazului mistic, un vizionar și tămăduitor de suferințe, un orator pasionat de utopia platoniană a Statului ideal și, în sfârșit, un înflăcărat adversar al creștinismului.

Unul dintre elevii lui Plotin, Porfir (cca 232-303), ne-a lăsat o biografie a dascălului său care ajută să ne facem o idee despre desfășurarea reuniunilor la școala neoplatonică pe care Plotin o înalțurase la Roma, un învățământ care pune accentul pe seminarii, acestea fiind mult mai apreciate decât cursurile. În cadrul unui cerc restrâns de ucenici, se lansau spre discuție întrebări. Participanții

³ Traducerea integrală a fost terminată la mijlocul secolului al II-lea î.Hr. Vezi *Epistola Aristei*; Clement Alexandrinul, *Stromate* 1, 25.

la seminarii își citeau, de asemenea, lucrările scrise a căror audiere putea lua câteva ore și chiar zile întregi.

La școala lui Plotin, predarea era mai degrabă lăsată la discreția inspirației decât să se desfășoare în cadrul unui orar fix, chiar dacă școlile de filosofie studiau, cel mai adesea, aceleași discipline⁴. Stoicii greci introduseseră în programul de studii logica (inclusiv logica formală, dialectica și teoria cunoașterii), fizica (care cuprindea geometria, astronomia și teologia) și etica. Interesele filosofice ale stoicilor romani erau captate, aproape în totalitate, de etică, ca artă a stăpânirii de sine și a formării caracterului.

Platonicienii, preluând diviziunea stoică de mai sus, o îmbogățeau adăugând aritmetica, stereometria, muzica, gramatica, retorica, gimnastica, politica, și acordau mai mult spațiu teologiei⁵. În plus, disciplinele matematice, potrivit lui Platon, foloseau drept prolegomenă în studiul filosofiei. Pentru platonicieni, căutarea adevărului este un proces integrator care cuprinde gândirea discursivă, educația ascetică a sufletului și contemplația mistică. Neopitagoricienii împărțeau aceleași puncte de vedere cu privire la natura cunoașterii. Aspecte cum ar fi natura lui Dumnezeu, pronia dumnezeiască, relația dintre suflet și materie, sufletul și veșnicia sa, precum și pronia și idealul moral al omului făceau obiectul dezbatărilor însușite dintre școli.

Mediul intelectual din Alexandria devenise un teren propice pentru învățăturile cosmopolite ale dascălilor gnostici precum Valentin, Vasilid și Carpocrat. Tot aici, apologetii creștini s-au lovit de critica cea mai profundă și cea mai înverșunată față de „filosofia lor barbară” din partea filosofilor eleniști. Tot în acest loc, s-a produs ciocnirea violentă nu doar cu cea culturală populară a elenismului, ci și cu concepția sa față de lume. Într-o astfel de atmosferă intelectuală, pledoariile pline de zel ale lui Tertulian pentru creștinism, aflând adevărul în creștinism, să întrerupă orice altă căutare spirituală și orice studiu referitor la chestiunile filosofice, erau prea puțin convingătoare. Nu trebuia negată cultura în întregime, ci înțeleasă în amănunt. Trebuia însușită, într-o manieră creativă și sensibilă, moștenirea apostolică.

⁴ H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 287 ș.u.

⁵ Vezi, de exemplu, Albinus (sfârșitul secolului al II-lea – începutul secolului al III-lea d.Hr.). *Isagoge*, 1-7.

Pleiada din Alexandria: Panten, Clement, Origen și ceilalți

Școala catehetică din Alexandria (*katechētikos didaskaleion*) iese pentru prima dată din ceața necunoașterii în jurul anului 180⁶. După cum am precizat deja în capitolul anterior, în Antichitate se numea adesea școală întâlnirea periodică a discipolilor în jurul unui sau a mai multor dascăli care se bucurau de o mare autoritate. În acest sens, filosoful stoic Epictet (cca 50-130) avea o școală la Nicopolis în Epir, platonicianul Ammonius Saccas avea o școală la Alexandria, la fel cum Sfântul Iustin Martirul și Filosoful avea o școală creștină la Roma.

Școala de filosofie se întrunea, de cele mai multe ori, într-o casă privată, care aparținea fie dascălului, fie unuia dintre discipolii înfluenți. De exemplu, filosoful grec antic Epicur (342-270 î.Hr.) avea o casă la Atena și se întâlnea adesea cu discipolii săi în grădina de vară. Plotin transformase casa privată a unei anume Gemina în internat pentru discipolii săi⁷. Acest tip de învățământ era, în general, plătit, dar plata putea fi înlocuită, uneori, cu o donație benevolă a discipolilor devotați și bogați cu scopul de a-și întreține dascălul lor preferat.

Școala, în sensul unei întruniri a discipolilor în jurul unui dascăl renumit, trebuie deosebită de cuvântul „școală” pe care îl găsim adesea în literatura istorică. Astfel, numim de multe ori școala din Alexandria o anumită tradiție teologică care s-a format în Alexandria și care diferă de o altă tradiție sau „școală” care s-a instalat mai târziu la Antiohia. Prin urmare, se poate foarte bine vorbi despre școala din Alexandria ca despre o tradiție locală de exegeză scripturală care nu și-a pierdut autoritatea chiar și după ce școala catehetică a încetat să mai existe. Cu toate că cele două sensuri diferite ale cuvântului „școală” se referă, uneori, la același fenomen, totuși, în acest capitol, cuvântul „școală” va fi folosit cu sensul unei

⁶ Eusebiu de Cezareea spune că Panten a deschis școala în timpul domniei împăratului Marcu Aureliu (121-180).

⁷ Porfir, *Vita Plotini* 9.

întâlniri a discipolilor în jurul unui dascăl și nu în sensul unei tradiții teologice.

Primul dascăl al școlii catehetice din Alexandria a fost, foarte probabil, Panten. Școala exista dinainte, dar ce fel de relații avea cu comunitățile creștine locale nu cunoaștem cu siguranță⁸. Clement Alexandrinul, ucenic al lui Panten, precizează că după îndelungi căutări spirituale, a aflat, în sfârșit, un dascăl adevărat în persoana lui Panten, pe care îl numește metaforic „albina din Sicilia” ascunsă în Egipt⁹. Se poate concluziona că Panten era originar din Sicilia. Atunci când Clement l-a cunoscut, Panten predă deja la Alexandria.

Despre Panten știm foarte puține lucruri. Niciuna din lucrările sale nu s-a păstrat până azi, deși Eusebiu de Cezareea spune că Panten nu învăța doar pe cale orală, ci scria și cărți¹⁰. Panten era un stoic convertit¹¹. După spusele lui Eusebiu, cursurile de filosofie se țineau deja la școală în timpul lui Panten. Studiul filosofiei grecești făcea parte din programul școlii, cu scopul de a oferi răspunsuri la criticile ereticilor. Prin urmare, studiul filosofiei a jucat, încă de la început, un rol de auxiliar: polemic și apologetic.

Eusebiu de Cezareea adaugă faptul că Panten a devenit apoi apostol în India, ceea ce este posibil. Despre Plotin, de exemplu, știm că s-a alăturat expediției militare a împăratului Gordian din India, cu scopul de a învăța filosofia indiană. Fericitul Ieronim oferă, de asemenea, un detaliu curios: el spune că Panten ar fi fost trimis în India de episcopul Dimitrie al Alexandriei pentru a-i converti la Hristos pe brahmanii și filosofi hinduși¹².

Pentru noi, în cazul de față, nu este important faptul că Panten a fost trimis să-i boteze pe brahmani, ci faptul că a fost trimis

⁸ Mărturia lui Filip de Side din fragmentul cărții sale, *Istoria creștină*, care s-a păstrat până azi (PG 39, 229), și care afirmă că primul dascăl al școlii a fost apostolul Atenagora, nu este plauzibilă, pentru că se întemeiază pe o serie de coniecțiuni și greșeli istorice. Vezi G. Bardy, „Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie”, pp. 81-109; R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, p. 199.

⁹ Clement Alexandrinul, *Strumate* I, 11, 2.

¹⁰ Eusebiu de Cezareea, *HE* V, 10, 4 (potrivit traducerii latine a lui Rufin).

¹¹ Eusebiu de Cezareea, *HE* V, 10, 1.

¹² Fericitul Ieronim, *Ep.* 70, 4 (*Epistole*), t. III, pp. 211-213; vezi *Vir. ill.* 36 (PL 23, 651-652).

de ierarhia Bisericii. Majoritatea specialiștilor contemporani sunt de părere că nici în timpul lui Panten, nici în timpul ucenicului său, Clement Alexandrinul, școala catehetică nu s-a aflat sub controlul direct al Bisericii. Se consideră că doar în timpul lui Origen, conducătorul școlii a intrat sub protecția directă a „papei” de Alexandria, după cum era numit, din respect, episcopul Dimitrie al Alexandriei încă din timpul vieții sale. Precizarea Fericitului Ieronim (care poate foarte bine avea o valoare istorică independentă de cea a lui Eusebiu de Cezareea), ignorată de cercetătorii contemporani, pune la îndoială această ipoteză și ne ajută să tragem concluzia că, deja din timpul lui Panten, legătura dintre școală și ierarhia Bisericii locale era foarte puternică. Spre deosebire de Clement, pe care tradiția bisericească îl numește prezbiter¹³, Panten era doar laic.

Clement Alexandrinul l-a înlocuit pe Panten în postul de conducător al școlii de cateheză în jurul anului 190¹⁴. Panten și Clement au avut ocazia să predea împreună pentru o scurtă perioadă de timp. Clement s-a convertit la creștinism după o îndelungată căutare spirituală. Înainte de întâlnirea cu Panten, el a avut ocazia să studieze pe lângă dascăli creștini originari din Siria, Egipt, Asiria și din Palestina. Peregrinările unui tânăr aflat în căutarea unui dascăl adevărat sunt tipice pentru perioada care ne interesează. Să ne amintim, de exemplu, de căutările Sfântului Iustin Martirul și Filosoful care încercase, rând pe rând, aproape toate școlile de filosofie înainte de a se converti la creștinism.

Tănărul Plotin, de asemenea, a căutat vreme îndelungată un dascăl adevărat, trecând de la unul la altul înainte de a-l întâlni pe Ammonius. După ce a petrecut ceva timp alături de Ammonius, Plotin a exclamat: „Iată persoana pe care o căutam!”¹⁵. Clement ar

¹³ Rufin, *De adulteratione librorum Origenis*, 4, 11 numește pe Clement „presbyter et magister ecclesiae illius”; Fericitul Ieronim, *Commentaire sur le chapitre XI du livre du prophète Isaïe*, Prefață; *Apologia adversus libros Rufini*, II, 17; Ep. 70, 4; Casiodor, *Institutiones*, I, 8, 4; II, 5, 1.

¹⁴ Datarea este aproximativă. Fericitul Ieronim, *Vit. ill.* 38: „Clement, Alexandriae ecclesiae presbyter, Panteni, de quo supra retulimus, auditor post eius mortem Alexandriae ecclesiasticam scholam tenuit et catechescōn magister fuit”. Observăm faptul că Fericitul Ieronim numește școala lui Panten „eclezială”, arătând prin aceasta (el, de asemenea) că, începând din timpul lui Panten, educația era oferită cu acordul episcopului locului.

¹⁵ Porfir, *Vita Plotini* 3.

fi putut afirma același lucru despre întâlnirea sa cu Panten. Dat fiind faptul că o parte importantă a învățurii lua forma întâlnirilor dascăl – ucenic sau se desfășurau în grupuri foarte mici, relațiile dintre dascăl și ucenic erau cu adevărat apropiate. Ucenicii își ex-primau, adesea, într-o manieră foarte afectivă prețuirea pe care o purtau dascălului lor. Un filosof din secolul al II-lea notează, cu ironie, că aceștia erau în stare să salte în jurul dascălului lor „precum bacantele în jurul lui Dionysos”¹⁶.

Clement era un om cu o erudiție de excepție. Lucrările sale sunt pline de citate ale poetilor și autorilor greci de tragedie¹⁷. El cunoștea filosofia pentru că îi citise pe autori în original și nu antologii școlarești ca majoritatea oamenilor educați din vremea sa. Se descurca foarte bine în labirintul sectelor și misterele gnostice, pe care nu le vedea cu ochi buni. Descrierile sale referitoare la mistere sunt atât de exacte și conțin o asemenea cantitate de amănunte grotești, încât se poate bănuși că însuși Clement a fost martor al scenelor și ritualurilor pe care le descrie.

Principalele lucrări ale lui Clement Alexandrinul, care s-au păstrat până astăzi, formează o trilogie. Prima carte, *Protrepticul*, se adresează unui public păgân. Scopul cărții era de a dovedi grecilor educați lipsa de consistență și neajunsurile păgânismului, și a face cunoscut adevărul mântuitor pe care ni-l revelează Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Pentru Clement, creștinismul răspunde celei mai adânci așteptări a omului, și anume, de a afla veșnicia.

Cea de-a doua lucrare a acestei trilogii, *Pedagogul*, potrivit prezidenției lui Clement însuși, se adresează catehumenilor și celor nou-botezați¹⁸. În această carte, Clement a răspuns atacurilor grosticilor, care îi tulburau pe unii dintre cei proaspăt convertiți, și a schițat, de asemenea, o reglementare în toate domeniile vieții creștine. În drumătorul creștinilor, spre deosebire de păgâni, este însuși Dumnezeu, Care S-a întrupat pentru a fi oamenilor pildă de viață sfântă. Viața creștinului trebuie să fie imitarea Dascălului. Cunoașterea lui Dumnezeu trebuie să influențeze viața omului, relația sa cu propriul

¹⁶ Dion Hrisostom, *Oratiuni* 35, 8.

¹⁷ Vezi, de exemplu, *Struminte* V, unde găsim o alegere de loci paraleli din Sfânta Scriptură și din clasicii greci.

¹⁸ Vezi Clement Alexandrinul, *Struminte* VI, 1.

suflet și cu oamenii care-l înconjoară. Fără o schimbare lăuntrică, fără a ne tăia sufletul de boala păcatului, și fără o ancorare în virtuți, nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu. Potrivit lui Clement Alexandrinul, Dumnezeu-Tatăl a încredințat educația oamenilor Fiului Său, Iisus Hristos, spunând: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L”, la fel cum un tată iubitor își încredințează fiii unui dascăl vrednic¹⁹.

Clement îi îndeamnă pe catehumeni la cumpănare, atât în băutura cât și în mâncare, la modestie în îmbrăcăminte, în podoabe și bijuterii, la moderație în timpul sărbătorilor și a festivităților. Problemele pe care le ridică și sfaturile pe care le dă sunt foarte concrete. Este cuviincios pentru un creștin să rădă în public? Este cuviincios să răzi, s-o faci pe-a bufonul sau pe-a prostul? Cum trebuie să ne purtăm la băile publice? Se pot frecventa băile publice în compania persoanelor de celălalt sex sau împreună cu sclavii? Cum trebuie să ne îmbrăcăm pentru a merge la biserică? Este îngăduit să purtăm cercei? Este cuviincios pentru bărbați să se fărdeze și să se deghizeze în femei? Este potrivit pentru un creștin să meargă în pas grăbit? Se poate juca la jocurile de noroc, merge la cursele de cai sau frecventa locurile de divertisment? La cele mai multe din întrebări, Clement răspundea negativ.

Una din trăsăturile surprinzătoare ale învățăturii morale a lui Clement Alexandrinul este aceea că, spre deosebire de majoritatea primilor dascăli creștini, el considera viața din cadrul căsătoriei ca fiind mai vrednică de chemarea creștină decât viața celibatară. „Cine sunt aceștia doi sau trei uniți în numele lui Hristos, în mijlocul căroră se află Domnul? Nu sunt oare soțul, soția și copilul, având în vedere faptul că, după cum s-a spus, bărbatul și femeia sunt uniți de Dumnezeu?”, se întreabă Clement într-o întrebare retorică²⁰. În căsătorie, spune Clement Alexandrinul, omul este supus unor mari ispite și, prin urmare, merită o laudă și mai mare atunci când le biruie²¹. Pe lângă toate acestea, însuși Clement a rămas celibatar „din dragoste pentru Dumnezeu”²².

¹⁹ Clement Alexandrinul, *Pedagogul* I, 11. Aluzie a lui Clement Alexandrinul la Mt. 17, 5.

²⁰ Clement Alexandrinul, *Stromate* III, 10, 68.

²¹ Clement Alexandrinul, *Stromate* VII, 12, 70.

²² Clement Alexandrinul, *Stromate* III, 7, 59.

Catehetul trebuia să aibă înțelepciunea și discernământul de a recunoaște ceea ce, în cultura înconjurătoare, era compatibil cu Evanghelia și ceea ce era contrar duhului acesteia. Cu toate că unele observații ale Alexandrinului pot părea discutabile, totuși, principiul său călăuzitor rămâne fidel căii evanghelice. Acest principiu poate fi numit etic și estetic al profunzimii sufletești. Nu este important aspectul exterior, ci ceea ce hrănește sufletul tău. Înlătură hainele scumpe și podoabele și vei vedea că, în rândul păgânilor, un stăpân se deosebește de robul său doar prin faptul că este mult mai înclinat spre patimi decât acesta din urmă, afirmă Clement²³. Creștinismul, în schimb, oferă libertate interioară atât robilor cât și stăpânilor lor.

Dezvoltând ideea esteticii sufletești, Clement Alexandrinul folosește analogia întrebuințată de apostol: trupul omului ca templu al Sfântului Duh. Templele păgâne din Egipt, scrie Clement, strălucesc prin aur și argint, pereții sunt acoperiți cu pietre prețioase din India și Etiopia, sunt împodobite cu galerii de coloane, iar în jurul lor se înalță câmpuri și copaci sacri. Dar dacă intrăm într-un astfel de templu și cerem preotului păgân să ne arate divinitatea ascunsă în spatele cortinei, vom vedea ceva cu totul nedemn de Dumnezeu: și anume, statueta unei pisici, a unui șarpe sau a unui crocodil. În același fel, persoana care se preocupă doar de aspectul său exterior, ar trebui să se îngrijească mai mult de faptul că, sub veșmântul prețios, strălucește chipul lui Dumnezeu, chipul unei vieți trăite în virtute și fără de păcat, și nu vreun chip animalic. Pentru că, la exterior, creștinii nu se deosebeau de păgâni decât printr-o înfățișare modestă, curăția vieții era principala lor bogăție și podoabă²⁴.

Ultimul volum al trilogiei lui Clement Alexandrinul, numit *Stromate*, se înfățișează sub forma însemnărilor unui cititor pe cele mai diverse subiecte. Clement, înaintând în vârstă, s-a străduit să pună laolaltă, fără să sistematizeze, toate cunoștințele pe care le primise de la dascălii săi. În timpul persecuțiilor lui Septimiu Sever, Clement a fost constrâns să se refugieze în Capadocia, unde a

²³ Clement Alexandrinul, *Pedagogul* III, 6.

²⁴ *Idem*, III, 1-2. Vezi Tertulian, *Adv. Valent.* I (PL 2, pp. 539-542).

rămas până la moartea sa. În 202, Origen, atunci în vârstă de opt-sprezece ani, i-a succedat la conducerea școlii catehetice.

Datorită lui Eusebiu de Cezareea, suntem mai bine informați cu privire la Origen, decât referitor la toți ceilalți dascăli creștini din vremea sa. Origen s-a născut într-o familie creștină. Pentru formarea sa duhovnicească, educația primită acasă a jucat un rol foarte important. Tatăl său, Leonida, înainte de a-l învăța pe fiul său cele referitoare la științele profane, citea împreună cu el Sfânta Scriptură și-l ruga să repete, cele citite, în fiecare zi²⁵. Leonida i-a oferit fiului său o educație în „științele grecești”, ceea ce l-a ajutat pe Origen să-și câștige traiul după moartea tatălui. Leonida a primit cumuna muceniei în timpul persecuției lui Septimiu Sever. Orgoliosul Origen ar fi vrut să urmeze exemplul tatălui său, dar mama sa i-a ascuns toate hainele, împiedicându-și, astfel, fiul să plece.

Origen, potrivit istoricilor Bisericii, a fost elevul lui Clement Alexandrinul²⁶. Se poate ca pentru o vreme să fi studiat pe lângă platonicianul Ammonius, chiar dacă, după aceea, s-a despărțit de el²⁷. Origen a fost numit conducătorul școlii catehetice de către episcopul Dimitrie. La început, a îmbinat învățătura despre gramatică și retorică cu teologia. Mai târziu, pentru că numărul elevilor creștea, Origen a întrerupt studiul gramaticii și al retoricii pentru că acestea îl împiedicau să se dedice studiului științelor dumnezeiești, notăză Eusebiu de Cezareea. Observăm faptul că tânărul Origen, la fel ca dascălii apuseni Tertulian și Ipolit, resimțea puternic conflictul dintre studiul clasicilor greci și Sfânta Scriptură.

Pentru a avea posibilitatea să ofere lecții gratuite, Origen și-a vândut importanta sa bibliotecă și a trăit, apoi, din remunerația modestă primită de la cumpărătorul cărților sale. Origen ducea o viață ascetică: mergea desculț, se înfrâna de la vin, dormea direct pe pământ, se îmbrăca foarte modest, se hrănea cu o mâncare ușoară și postea adesea. În timpul meselor și înainte de culcare, Origen

²⁵ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 2, 7.

²⁶ *Idem*, *VI*, 6, 1; Rufin, *Apologie* I, 45; Fericiul Ieronim, *Vr. il.* 38.

²⁷ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 19, 6-7, menționează mărturia lui Porfir. În plus, Eusebiu ar fi putut să-l confunde pe Origen creștinul cu contemporanul și liulul său, un uarecare Origen păgân, care trăia în Alexandria.

cerea întotdeauna unui frate să-i citească din Scriptură. A continuat astfel zi de zi pentru ca „rugăciunea să precedă citirea, iar citirea să aștepte rugăciunea”²⁸.

Spre deosebire de școlile păgâne de retorică, rezervate, în general, doar bărbatilor, școala lui Origen îi primea, deopotrivă, și pe băieți, și pe fete. Pentru a nu da prilej acuzațiilor venite din partea păgânilor, Origen a hotărât să se castreze²⁹, interpretând prea *ad litteram*, datorită vârstei sale tinere, versetele de la Matei 19, 12 cu privire la „famenii care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărăția Cerurilor”.

În 212, Origen a mers la Roma unde a avut ocazia să-l audă predicând pe Ipolit și să discute cu el³⁰. La întoarcerea în Alexandria, și-a continuat cursurile sale la școala catehetică. Ucenicii veneau la Origen, după cum afirmă Eusebiu de Cezareea, unul după altul, fără chiar să-i dea vreo clipă de răgaz, de dimineață până seara. Aparent, lecțiile se reduceau la întâlnirile dintre dascăl și ucenic sau se desfășurau în grupuri restrânse. În plus, Origen predica periodic în biserică de acasă miercuri și vinerea, în fața unui public mixt, alcătuit din catehumeni și credincioși³¹. Pentru a dedica mai mult timp studiului Sfintei Scripturi, Origen și-a împărțit elevii în două grupe. Predarea disciplinelor elementare, profane, le-a încredințat ucenicului său, Heracles, în timp ce el însuși se ocupa cu disciplinele teologice, mult mai complexe³².

Jean Daniélou susține și dezvoltă ipoteza lui Gustave Bardy, potrivit căreia, la început, singura materie predată la școala lui Origen era catehismul prebaptismal, care consta din explicarea Sfintei Scripturi³³. Bardy și Daniélou sunt de părere că schimbarea totală în programul școlii s-a produs odată cu împărțirea sarcinilor între noul catehet, Heracles, și Origen, care a încetat să mai predea fundamentele de credință și a deschis o școală asemănătoare, prin

²⁸ Fericiul Ieronim, *Ep.* 43, 1; Rufin, *Apologie*, II, 17.

²⁹ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 8, 2.

³⁰ Fericiul Ieronim, *Vr. il.* 60.

³¹ Socrate, *HE V*, 22. Origen se adresează catehumenilor, de exemplu, în lucrarea *In Numerus humiliter*, III, 1.

³² Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 14, 15.

³³ J. Daniélou, *Origene*, pp. 24-30; G. Bardy, „Aux origines de l'école d'Alexandrie”, pp. 89-90.

scopurile urmărite, cu o școală de filosofie. Pe de o parte, ipoteza lui Bardy și Daniélou explică de ce Origen, într-o primă etapă, a renunțat la predarea retoricii și chiar și-a vândut propria bibliotecă. Pe de altă parte, această ipoteză îl contrazice pe Eusebiu de Cezareea care ne spune că Origen s-a dedicat studiului științelor filosofice încă din tinerețe, și contrazice chiar și faptul că filosofia se predă în cadrul școlii creștine încă din vremea lui Panten. În plus, Eusebiu nu spune nimic despre schimbarea completă a preocupărilor lui Origen, ci se limitează la a preciza că acesta a început să se ocupe în întregime de elevii avansați, care erau prezenți deja dinainte.

În timpul persecuției lui Caracalla din 216, Origen a fost nevoit să părăsească Alexandria și să petreacă pentru o vreme în Palestina. Acolo, episcopii au venit să-l caute, chiar dacă era doar laic în acea perioadă, ca să-i ceară să predice turmei celei cuvântătoare³⁴. În continuare, Iulia Mamaea, mama împăratului Alexandru Sever, care nutrea simpatii pentru creștinism, a trimis special o escortă militară la Origen astfel încât să poată veni ca să vorbească cu ea³⁵. Pentru a însemna comentariile sale biblice, Ambrozie, un admirator influent de-al lui Origen, i-a pus la dispoziție șapte stenografi care se înlocuiau unul pe altul pentru a scrie la dictarea acestuia. Stenografuli li se alăturau tot atâția copisti a căror activitate consta în a copia caligrafic aceste comentarii³⁶. Faima și autoritatea lui Origen sporeau.

Dintr-o slăbiciune omenească ușor de înțeles, Dimitrie, episcopul Alexandriei, a considerat drept ofensă și a trimis și în celelalte eparhii cuvânt prin care îl condamnă pe Origen, mai ales pentru că și-a permis, laic fiind, să predice în prezența episcopilor, îndrăzneală nemaiauzită, potrivit lui, în practica Bisericii³⁷. Totuși, în Palestina, conducătorii Bisericii locale erau de altă părere. Câțiva ani mai târziu, episcopii Alexandru al Ierusalimului și Teoctist al Cezareei l-au hirotonit preot pe Origen, atunci când acesta se afla în trecere

³⁴ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 19, 16.

³⁵ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 21, 3-4. Împăratul Sever era un păgân foarte evlavios. Evlavia sa se vădea, cu precădere, în colecția sa de statui ale zeilor și eroilor. În capela sa din palatul imperial, așezase statuile lui Apoloniu din Tyana, Orfeu, Avraam și a lui Hristos. Vezi Lampridius, *Vita Alexandri Severi*, 29.

³⁶ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 23, 1-2; Fericitul Ieronim, *Vir. ill.* 61.

³⁷ A. S. Atiya, „Catechetical school of Alexandria”, p. 471.

prin Cezareea Palestinei. În 231, episcopul a întrunit un sinod local în urma căruia Origen a fost caterisit sub pretextul că un famen nu poate primi preoția³⁸.

Dorind să evite, pe viitor, divergențele cu episcopul său, în același an, Origen a plecat în Cezareea Palestinei, lăsând școala de cateheză în grija lui Heracles. Episcopul de Cezareea a ignorat hotărârea lui Dimitrie de a-l caterisi pe Origen și l-a rugat pe teologul alexandrin să deschidă o școală de cateheză în eparhia sa. Unul dintre cei mai renumiți elevi ai lui Origen la Cezareea a fost un tânăr aristocrat, Grigorie al Neocezareei, numit, de obicei, Taumaturgul, care a devenit episcop și misionar.

Sfântului Grigorie Taumaturgul i se datorează unul dintre cele mai impresionante portrete ale dascălului creștin, care au fost scrise vreodată. În momentul întâlnirii dintre cei doi, Sfântul Grigorie visa de a face carieră ca avocat, ceea ce i-ar fi adus prestigiu social și bunăstare materială. Puțin câte puțin, Origen l-a convins să renunțe la visul unei cariere strălucite și să se angajeze pe calea pedagogiei creștine, o cale plină de persecuții și de griji de toate felurile. Origen a reușit să-l convingă pe Sfântul Grigorie mai puțin prin argumente raționale și considerații privitoare la virtuți, și mai mult prin exemplul personal și prietenia sa³⁹. Prelegerile referitoare la o viață virtuoasă ar fi fost seci și abstracte dacă Origen însuși n-ar fi fost întruparea învățăturii sale. În plus, unii filosofi greci, precum Plotin și Epictet, se puteau lăuda cu același lucru. Pentru Sfântul Grigorie era mult mai important faptul că Origen încerca să se apropie de ucenicii săi înainte ca aceștia din urmă să-i caute prietenia. La fel cum „sufletul lui Ionatan s-a lipit de sufletul lui [David] și l-a iubit Ionatan, ca pe sufletul său” (1 Rg. 18, 1), sufletul lui Origen cerceta sufletele ucenicilor săi cu mult înainte ca aceștia să fie plini de încredere și respect față de dascălul lor⁴⁰.

³⁸ Accesul interdicției se găsește și în Lev. 21, 17-21, și arată că creștinismul din Alexandria nu respingea la fel de sistematic legile iudaice de curăție ritualică cum se întâmpla în Siria, de exemplu. Vezi interdicția Sinodului de la Niceea (325), canonul 9.

³⁹ Grigorie Taumaturgul, *Panegyricus ad Origenem* 9, 11.

⁴⁰ *Panegyricus* 6. Suntem datorii, pentru aceste observații, lucrării lui R.L. Wilken, „Alexandria: A school for training in virtue”, pp. 15-30.

Origen a predat la Cezareea Palestinei timp de mai bine de douăzeci de ani și a supraviețuit primei persecuții organizate împotriva creștinilor, cea a lui Deciu. Însă a fost închis în timpul acestei persecuții și a fost cu asprime supus chinurilor. Astfel, sănătatea i-a fost puternic zdruncinată și a murit la scurt timp după aceea, în 254.

Origen a încredințat numeroșilor săi ucenici continuarea activității sale, precum și o cantitate impresionantă de lucrări teologice, astăzi pierdute în cea mai mare parte. Munca sa de pedagog a început și s-a sfârșit tragic în timpul persecuțiilor. În realitate, însăși învățătura lui era o pregătire pentru o posibilă mucenicie. Unui dintre elevii săi au primit cununa muceniei cu toate că erau doar catehumeni⁴¹.

Personalitatea sa, precum și unele aspecte ale învățăturii sale au fost aspru criticate, pe drept sau pe nedrept, de succesorii și contemporanii săi. Învățătura lui Origen a făcut obiectul multor dispute aprinse. Nu este aici locul pentru a discuta despre tmeinicia hotărârii celui de-al V-lea Sinod Ecumenic (553), care nu doar că a condamnat unele opinii discutabile ale lui Origen, ci l-a și anatematizat⁴². Să reținem doar că importanța lui Origen în istoria creștinismului, în general, și influența sa asupra școlii de gândire teologică din Alexandria, în special, au fost considerabile.

După moartea episcopului Dimitrie († 247), Heracles, care devenise conducătorul școlii catehetice după plecarea lui Origen la Cezareea Palestinei, a fost promovat la episcopat. Astfel, școala a fost încredințată lui Dionisie cel Mare sau Dionisie al Alexandriei (247-248 – 264-265)⁴³. Dionisie, la rândul său, s-a aflat în fruntea eparhiei după moartea lui Heracles. În continuare, școala a fost condusă de Teognost († 282) și Pierius († cca 309), care, în multe privințe, au fost continuatori ai tradițiilor ascetice și teologice ale lui Origen⁴⁴. Urmașul lui Pierius a fost Petru cel Mare († cca 311), care a murit

⁴¹ Eusebiu de Cezareea, *HE VI*, 5, 1-7; Origen, *Homilies in Jeremiah* 4, 3; *Exhortatio ad martyrium* 30. Vezi J. A. McGuckin, „Martyr devotion in the alexandrian school: Origen to Athanasius”, pp. 35-45.

⁴² Vezi B. Drewery, „The condemnation of Origen: Should it be reversed?”, pp. 271-277. Autorul arată că în secolele IV-VI s-au folosit, în cazul lui Origen, criterii ale ortodoxiei care nu existau în secolul al III-lea.

⁴³ Fericiul Ieronim, *Vit. ill.* 69.

⁴⁴ J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. II, pp. 132-136.

ca mucenic în timpul persecuției lui Dioclețian. După o lungă întrerupere datorată tulburărilor legate de arianism, școala a fost condusă de Didim cel Orb († 398), numit în fruntea școlii de Sfântul Atanasie cel Mare. Orb încă din copilărie, Didim era înzestrat cu o memorie deosebită și o erudiție impresionantă⁴⁵. Școala lui Didim a format dascăli ai Bisericii precum Sfântul Grigorie de Nazianz, Fericiul Ieronim și Rufin. Fericiul Ieronim era foarte mândru că l-a avut drept catehet (*kathēgētēs*) pe Didim cel Orb. Rufin menționează faptul că a studiat cu Didim și cu dascăli monahi, în total, timp de opt ani⁴⁶.

După Didim cel Orb, școala s-a mutat de la Alexandria la Side⁴⁷. Să notăm legătura strânsă dintre scaunul episcopal al Alexandriei și școala catehetică: de obicei, conducătorul școlii îl înlocuia pe episcop, atunci când acesta din urmă muria. La sfârșitul secolului al IV-lea, școala catehetică din Alexandria a încetat să mai funcționeze, dar bogata sa moștenire nu a conținut să influențeze formarea gândirii teologice în Alexandria și dincolo de ea.

Credința, educația păgână și filosofia elenistică

În capitolul anterior, am avut deja posibilitatea să evaluăm relațiile dintre creștinism și cultura păgână înconjurătoare prin exemplul unor reprezentanți din Biserica Romei și a Africii de Nord. Concluziile la care am ajuns pot fi formulate, pe scurt, în felul următor. La sfârșitul secolului I, tinerele comunități creștine s-au despărțit de sinagogile mame. Datorită faptului că creștinismul are o lucrare misionară, problema relației cu lumea culturii păgâne se pune în creștinism cu mai multă acuitate decât în iudaism. Creștinii nu doar că trebuiau să trăiască alături de păgâni, dar trebuiau să-i și convertească la Hristos.

Asemenea confrăților evrei, creștinii nu puteau amesteca cultul lui Dumnezeu cu cel al idolilor păgâni. Chiar și numai participarea pasivă la sacrificii, oricât de nevătămătoare părea în ochii

⁴⁵ Rufin, *HE II*, 7; Socrate, *HE IV*, 25; Sozomen, *HE III*, 15.

⁴⁶ Rufin, *Apologia*, II, 12.

⁴⁷ Filip din Side, *Historie clujească*, fragment, PC, 39, 229-230.

păgânilor, pentru creștini era apostazie. De asemenea, era nepermis unui creștin să fie inițiat în misterele păgâne. Multe lucruri care în societatea păgână erau permise, ca de exemplu, concubinajul, avortul, pruncuciderea, atitudinea inumană față de sclavi, luptele de gladiatori și alte distracții, erau, fără îndoială, condamnate de creștini. Clement Alexandrinul și Origen au osândit nerușinările păgâne la fel de consecvent ca și contemporanii lor apusei, Ipolit Romanul și Tertulian al Cartaginei.

Atitudinea față de înțelepciunea livrescă prin care erau transmise, inevitabil, valorile morale și concepția asupra lumii a păgânilor, era o problemă destul de controversată. Unii dascăli creștini, precum Tațian și Tertulian, criticau idolatria din cadrul educației profane, care cuprindea studiul gramaticii plecând de la poezia și literatura greacă antică. O astfel de ostilitate față de toate manifestările genului păgân era ademenitoare în simplitatea ei. Omul trebuia să primească adevărul creștinismului fără să gândească sau să conteste și să respingă educația și cultura ca fiind rezultatul puterilor demonice. Potrivit unei observații a lui Tertulian: „Trebuie să căutăm până când găsim și să credem de îndată ce am găsit. Nimic mai mult decât să păstrăm ceea ce am crezut. De fapt, încă credem că nu mai este nimic altceva de crezut, și prin urmare, nimic altceva de căutat, din moment ce am găsit și am crezut învățătura lui Hristos”.⁴⁸ Pe scurt, odată ce omul a dobândit credința, singurul lucru pe care îl mai are de făcut este acela că nu mai este nimic altceva în care să mai creadă. În plus, Tertulian încuviința educația primară în cadrul școlii ca pe un rău necesar, doar cu condiția ca elevul să fi dobândit bazele credinței creștine înainte de a frecventa școala. Cât despre Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, nici acesta nu înțelegea de ce viitorul teolog trebuia să primească o educație școlară în muzică, astronomie și geometrie, în schimb, arăta mai mult respect pentru filosofie.

După cum știm deja, pentru tânărul Origen, a predă sub același acoperiș atât retorica cât și Sfânta Scriptură era de neconceput. Ulterior, Origen a adoptat totuși o atitudine mult mai cumpătată față de aceste științe propedeutice. La maturitate, Origen îl sfătuiește

⁴⁸ Tertulian, *De praescr.* 9 (SC 46, p. 102, trad. Fr. Refoulé).

chiar pe ucenicul său, Grigorie, să studieze gramatica, retorica, geometria, muzica și astronomia, pentru că toate aceste științe formează o introducere în filosofie.⁴⁹ Lista disciplinelor pe care o citează Origen corespunde întru totul programului practicat în școlile, așa-numite, de retorică care reprezentau treapta superioară a învățământului în epoca elenistică.

Elevii care intrau în școala de cateheză puteau să primească, mai întâi, o educație în „științele grecilor”. Programul disciplinelor de bază (*enkuklia paidia*) cuprindea muzica, aritmetica, geometria, astronomia și dialectica. Clement Alexandrinul notează că studiul acestor științe nu împiedică deloc, ci dimpotrivă, favorizează înțelegerea tainelor dumnezeiești.⁵⁰ Sfântul Grigorie Taumaturgul spune că, la școala lui Origen din Cezareea, studiasse, ca propedeutică, logica (dialectica), astronomia, „divina matematică” și etica.⁵¹ Școala platonicianului Albinus, un contemporan mai în vârstă de-al lui Origen, adoptase aceeași programă.

Prin urmare, înțelegem cât de mult se deosebeau tradițiile învățate de Panter la Alexandria de modelele de la Roma și din Africa de Nord. La Roma, școala catehetică era concepută pentru cateheză în sens strict. Dascălii acestei școli se ocupau exclusiv cu pregătirea adulților pentru a primi Botezul. Studiul „științelor grecilor” era condamnat ca idolatrie și slujire a satanei. Între Academie și Biserica, potrivit lui Tertulian, nu putea fi nimic în comun. Școala catehetică de la Alexandria, dimpotrivă, adoptase un model apropiat, în multe privințe, cu cel al Academiei platoniciene.

Despre învățarea filosofiei în școlile lui Tertulian și Ipolit nu putea fi vorba, pentru că raționamentele filosofice erau considerate drept obârșia tuturor ereziilor. Tertulian și Ipolit nu erau singurii dascăli creștini care considerau periculoasă practicarea filosofiei, despre acest lucru dând mărturie filosofi înșiși. Astfel, în secolul al II-lea, Celsus și Galien îi criticau pe creștini cu care discutaseră, pentru că elogiau credința și înjoseau gândirea.⁵²

⁴⁹ Origen, *Lettre à Grégoire le Thaumaturge*, I (SC 148, pp. 187-189).

⁵⁰ Clement Alexandrinul, *Stramate* VI, 10.

⁵¹ Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Panegyrics ad Origenem* 7-9 (SC 148, pp. 135-149).

⁵² Origen, *Contra Iulius Celsus* I, 9; R. Walzer, *Galien au Jais and Christians*, pp. 15, 48-56.

Dimpotrivă, la Alexandria, studiul filosofiei era întotdeauna încurajat, mai ales pentru elevii talentați. Găsim la cel de-al doilea dascăl, Clement Alexandrinul, prima argumentare sistematică referitoare la locul filosofiei în cadrul educației creștine. Clement se întemeiază pe ipoteza fundamentală conform căreia Logosul este Stăpânul tuturor neamurilor. Legea a fost călăuză către Hristos pentru evrei. Filosofia joacă un rol asemănător pentru greci. Mai mult, filosofia este darul lui Dumnezeu trimis grecilor⁵³. Spre deosebire de Sfânta Scriptură, operele filosofice nu conțin decât o parte de adevăr. Vorbăria filosofică nu este de înghiiț pe de-a-ntregul; trebuie lăsat deoparte învelișul tare de la exterior, spune Clement⁵⁴. În plus, aceste considerații generale erau atât de neclare încât nu ofereau nici un criteriu sigur pentru a deosebi între păreriile filosofilor și adevărurile de credință.

Unii creștini se temeau, pe bună dreptate, că lăudând atât de mult filosofia, aceasta să nu fie pusă pe picior de egalitate cu Sfânta Scriptură și tradiția apostolică. Oare nu și Apostolul Pavel îi atenționa pe creștini astfel: „Luați aminte să nu vă fure cineva mințile cu filosofia și cu deșarta înțelepciune din predania omenească, după înțeleșurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos” (Col. 2, 8)? Ca răspuns la aceste precauții, Clement Alexandrinul subliniază că, din filosofie, nu trebuie preluat decât ceea ce nu contrazice nici Sfânta Scriptură, nici moștenirea apostolică așa cum a fost ea fixată în predania apostolică. În plus, cuvintele Apostolului Pavel, potrivit lui Clement, nu se referă la toate curentele filosofice, ci doar la sofisti și la epicurei⁵⁵. Nu trebuie studiați sofistii pentru că se interesează de fraze frumoase și mai puțin de adevăr. Trebuie lăsați deoparte și epicureii, pentru că resping pronia lui Dumnezeu și propovăduiesc, de fapt, ateismul, o învățătură care, potrivit convingerii lui Clement și a lui Origen, deformează natura lucrurilor și este vătămătoare pentru sufletul rațional⁵⁶. Clement Alexandrinul consideră

⁵³ Clement Alexandrinul, *Strumate* I, 5; VI, 5, 7-8; VII, 2. Clement revine adesea asupra acestui subiect. Vezi Origen, *In Numeros homilae* 18, 3; *In Genesim homilae* 11, 2.

⁵⁴ Clement Alexandrinul, *Strumate* I, 1.

⁵⁵ Clement Alexandrinul, *Strumate* I, 8, 11, 18.

⁵⁶ Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Pinxyricus ad Origenem* 2 (SC 148, p. 141).

că filosofia nu se poate substitui credinței, deoarece credința, în cele din urmă, nu se întemeiază pe dovezi filosofice⁵⁷.

Nestiința de carte, potrivit lui Clement, nu este pentru om o piedică în calea unui mod de viață filosofic. El subliniază: „Credința nu este un bun al înțelepților care trăiesc după lumii, ci al înțelepților care trăiesc după Dumnezeu. Filosofia aceasta se învață fără cărți; iar cartea ei, care este în același timp și neștiutoare de carte și dumnezeiască, se numește dragoste, este carte duhovnicească. Este cu puțință să ascuți și să trăiești și înțelepciunea dumnezeiască și este cu puțință să fii și cetățean al acestei lumi; cele din lume nu te opresc să trăiești cu bună-cuviință, după Dumnezeu”⁵⁸. Credința este de ajutor studiului, pentru că ea le întărește studenților înțelegerea cuvintelor dascălului.

Deoarece creștinii acordau o importanță centrală credinței, numeroși păgâni educați îi priveau ca pe simpli naivi care înghiteau totul fără deosebire și fără să gândească. Filosoful Celsus îi acuză pe dascălii creștini că îi îndemneau pe copii să respingă tradițiile seculare ale părinților lor păgâni. Dacă li se cere creștinilor să explice ceea ce cred, ei se eschivează prin simple formule de genul: „Nu gândi, crede doar!” sau: „A fi înțelept în această viață este nepotrivit, în timp ce a fi nebun este admirabil”. Cu astfel de argumente, subliniază Celsus, sarcastic, nu putem face impresie bună decât femeilor, robilor și copiilor mici⁵⁹.

Răspunzând lui Celsus, Origen explică că unii creștini refuză să se angajeze în dezbateri filosofice nu pentru că nu ar fi în măsură să participe la acestea, ci pentru că nu consideră astfel de discuții ca o prioritate. Celor mai mulți dintre ei le lipsește timpul sau pregătirea necesară pentru a asculta toate argumentele pro și contra doctrinei creștine. Prin urmare, oare este mai bine de a lăsa oamenii să se afunde în mlaștina păcatului până când se vor convinge pe deplin de adevărul creștinismului sau trebuie scoși, mai întâi, din

⁵⁷ Clement Alexandrinul, *Strumate* II, 2.

⁵⁸ Clement Alexandrinul, *Paed. III*, 11, trad. C. Mondésert și C. Maitray, SC 158, p. 153. [Vezi și traducerea românească: Clement Alexandrinul, *Paedagogul în Scrieri*, Partea întâi, traducere, introducere, note și indici de P. D. Fecioru, PSE 4, EIBMDOR, București, 1982, p. 349].

⁵⁹ Origen, *Contra Iulius Celsus*, III, 44.

măști și abia apoi să ne angajăm în explicații amănunțite? În primul caz, sănătatea sufletească a omului care este mult mai valoroasă decât discuțiile filosofice, ar fi amenințată. Și atunci, ar trebui să așteptăm moartea spirituală a persoanei?, se întreabă Origen. Dacă ne petrecem viața în discuții deșarte, nu ne mai rămâne timp ca să trăim creștinește⁶⁰.

Luăm hotărâri importante în viața noastră, continuă Origen, neavând decât nădejdea și nu dovada că acestea vor duce la rezultatele dorite. Atunci când omul pleacă la un drum lung sau când se hotărăște să se căsătorească și să aibă copii, sau când își seamănă câmpul, de fiecare dată trage nădejde că va izbândi dar, cu toate acestea, speranțele lui vor fi, poate, dezamăgite. Luăm majoritatea deciziilor importante din viața noastră fără să bănuim toate urmările acestora și fără să avem o garanție deplină a reușitei. În astfel de cazuri, suntem convinși că acționăm foarte logic. Dar atunci când este vorba despre credința în Dumnezeu, Care pentru noi S-a pogorât pe pământ, a luat trup omenesc, S-a supus Pătimirilor și morții umilitoare pe cruce, asemenea unui rob, pentru a ne mântui, ne lipsesc măturile și dovezile. De ce îngăduim să ne îndoim în materie de credință mai mult decât cu privire la hotărârile importante din viața noastră? Aceste îndoieli trădează mai degrabă lenea noastră duhovnicească decât un rafinament intelectual. În cele din urmă, hotărârea de a trăi creștinește depinde nu de acordul minții, ci de lucrarea binefăcătoare a Sfântului Duh, atunci când voința omului I s-a supus⁶¹.

Să întărim faptul că atât Clement Alexandrinul cât și Origen erau departe de a nega, așa cum făcea Tertulian, locul filosofiei în cadrul educației creștine. Opinia comună dorea ca filosofia să nu poată clătina credința. Clement afirmă că o astfel de credință nu valorează nimic dacă poate fi distrusă în acest chip. Adevărul nu trebuie să se teamă de dezbateri. Filosofia în cadrul școlii creștine trebuie să slujească scopurilor apologetice. Clement Alexandrinul o compară cu împrejmuirea din jurul viei credinței⁶². Deja Panthen ajunsese la

⁶⁰ Origen, *Contra Iulii Celsus*, I, 9.

⁶¹ Origen, *Contra Iulii Celsus*, I, 11. Vezi aceleași exemple la Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* V, 2.

⁶² Clement Alexandrinul, *Stromate* I, 20.

concluzia că ar trebui introdusă filosofia în programul școlii catelice tocmai pentru a-i pregăti pe elevi să înfrunte ereziile.

În timp ce Tertulian considera filosofia ca maica tuturor ereziilor, dascălii alexandrini o vedeau, mai degrabă, ca un antidot împotriva multor erezii. Pentru a învăța să deosebim o monedă autentică de una falsă, trebuie ca, măcar o dată, să fi văzut o monedă falsă pentru a le putea compara. Filosofia, subliniază în mod pertinent Clement Alexandrinul, nu întărește adevărul creștinismului, ci doar înlătură vehemența criticilor sofiști. Cunoștințele în muzică, în geometrie și în gramatică trebuie să fie folosite pentru a apăra credința de atacuri⁶³. Origen era convins că o pregătire filosofică, departe de a aduce prejudicii credinței, ar fi putut mai degrabă să o curețe de superstiții și de greșeli⁶⁴. La școala lui Origen, catehumenii studiau în timpul liber curentele filosofice. Origen nu refuza nicodată să accepte la școală sa pe cel care dorea să primească doar o pregătire filosofică, nădăduind, în același timp, că persoana se va converti la creștinism.

În această privință, tradiția lui Origen l-a avut drept continuator pe Dionisie cel Mare, care l-a înlocuit pe Heracles la conducerea școlii din Alexandria. Dionisie se convertise la creștinism după îndelungi căutări spirituale. Fiind deja hirotonit, el continua să cistească lucrările ereticilor, ceea ce l-a atras condamnarea din partea celorlalți preoți. Îndoielile lui Dionisie au fost risipite printr-o vizită în care Dumnezeu i-a poruncit: „Primește tot ceea ce îți cade în mână, pentru că tu ești capabil să îndrepti și să încerci toate lucrurile, iar pentru tine acesta a fost de la început motivul credinței⁶⁵”.

Cu toate acestea, asemenea libertăți nu erau văzute cu ochi buni de majoritatea dascălilor, mai ales atunci când elevii făceau primii pași într-ale credinței. Clement Alexandrinul atenționa cu privire la un tip de învățătură oferită catehumenilor care puneau prea mult accent pe filosofie, pentru că astfel elevii ar fi putut să fie încântați de aceasta, ca și însoțitorii lui Ulise care nu au știut să reziste cântecelor de sirene⁶⁶. Studiul filosofiei trebuie rezervat pentru la

⁶³ Clement Alexandrinul, *Stromate* I, 11; I, 20.

⁶⁴ Origen, *Contra Iulii Celsus* III, 49, 57-58.

⁶⁵ Eusebiu de Cezareea, *HE* VII, 7, 3, trad. G. Băduț, SC 41, p. 171.

⁶⁶ Clement Alexandrinul, *Stromate* VI, 11.

sfârșit, dacă mai rămâne timp liber, deoarece filosofia este mai puțin importantă decât lectura și exegeza textelor biblice⁶⁷.

La Alexandria, în ciuda unei puternice opoziții în interiorul Bisericii⁶⁸, pentru prima dată în istoria creștinismului s-a realizat o alianță riscantă, ambiguă, dar, cu toate acestea, deosebit de rodnică, între Academie și Biserică. Pentru Panteon, Clement Alexandrinul și Origen, școala creștină era menită să înlocuiască școala filosofică păgână. Clement Alexandrinul îndeamnă chiar să nu se mai caute educația la dascălii păgânești (păgâni) de la renumita Academie din Atena sau din alte locuri, dat fiind faptul că Dumnezeu însuși a luat trup omenesc și a locuit printre oameni ca să-i pregătească și să-i conducă la mântuire⁶⁹. În Hristos „sunt ascunse toate visteriile înțelepciunii și ale cunoștinței” (Coloseni 2, 3). De acum încolo, elevii nu ar trebui să se mai adreseze dascălilor păgâni pentru a dobândi cunoștințe complementare în filosofie. Se poate primi o astfel de pregătire chiar în sânul Bisericii. Învățătura creștină era considerată ca desăvârșirea oricărei filosofii adevărate. Pe mormintele din secolele al III-lea și al IV-lea, Hristos este adesea reprezentat cu atitudine și îmbrăcăminte a unui filosof.

Trebuie remarcat faptul că rezultatul unei astfel de alianțe a fost acela de a estompa granița dintre cunoașterea revelată de Dumnezeu și înțelepciunea elenistică, graniță mult mai estompată decât în școlile apusene ale lui Ipolit și Tertulian. Spre deosebire de Tertulian, Clement Alexandrinul propovăduia nu o fugă de cultură, ci o integrare, într-o manieră creativă și critică, a tot ceea ce însemna cultură. Pentru a învinge păgânismul, nu era de ajuns să se afirme că întreaga cultură păgână se afla în cursele diavolului. De la dascălul creștin se cerea mai mult: lui îi revine sarcina de a curăța și a transforma cultura în sine.

Pentru ca toate categoriile sociale să se întoarcă la Hristos, trebuia dezvoltată apologetica creștină la toate nivelurile: luptând

⁶⁷ Clement Alexandrinul, *Stranieri* VI, 18.

⁶⁸ Clement Alexandrinul, *Stranieri* I, 2. Despre confruntarea lui Clement Alexandrinul și Origen cu reprezentanții unui curent popular care condamna studiul filosofiei, vezi J. Lebreton, „La foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne du III-ème siècle”.

⁶⁹ Clement Alexandrinul, *Protocriptul* 11.

împotriva superstițiilor și a obiceiurilor populare, demolind funcționarii statului, polemizând cu filosofi obișnuiți de prin piețe, precum și cu cei din cercul mult mai restrâns dar influent al filosofilor de școală.

În cadrul școlii creștine, se propunea o cunoaștere revelată de Dumnezeu și nu doar simple păreri filosofice cu autoritate. Toți cei care doreau, aveau ocazia să confrunte unul sau altul dintre curentele filosofice cu datele revelației dumnezeiești. Dar care era conținutul propriu-zis al catehezei strict creștine la școala din Alexandria?

Conținutul catehezei lui Origen

Subliniem faptul că studiul disciplinelor din programa școlilor de retorică despre care s-a vorbit mai sus nu avea la școala catehetică din Alexandria decât un rol secundar. Locul principal revenea studiului Sfintei Scripturi în contextul moștenirii apostolice. Origen trăia la propriu cuvintele Sfintei Scripturi. În omiliile sale, el nu înceta să-i îndemne atât pe catehumeni cât și pe credincioși să studieze singuri și să învețe Sfânta Scriptură⁷⁰. Lucrarea de o viață întreagă a lui Origen a fost ediția textului critic al Vechiului Testament, care conținea originalul ebraic, o transliterație fonetică greacă a originalului și nu mai puțin de patru traduceri grecești. Atunci când textul Septuagintei (cea mai răspândită, printre creștini, dintre traduceri grecești ale Vechiului Testament) nu corespundea cu originalul, Origen semnala acest lucru în traducere prin note. Numeroase comentarii și omilii la diferite texte biblice sunt opera lui Origen. Fragmente din omiliile sale la Pentateuh, Cartea lui Iosua Navi, Judecători, Psalmi, precum și la mulți dintre profeți, s-au păstrat până în zilele noastre. În Biserica primară, se puneau mult accentul pe omiliile cu subiecte din Vechiul Testament, în timp ce în vremea Sfântului Împărat Constantin, Vechiul Testament a fost puțin câte puțin, exclus din aproape toate lecturile din cadrul Liturghiei duminicale⁷¹.

⁷⁰ Origen, *In Genesis homilii*, 10, 1.

⁷¹ Acest „marcionism liturgic”, dacă putem să-l numim astfel, se continuă în Biserica Ortodoxă până astăzi.

Tradiția alexandrină de exegeză a Vechiului Testament îi datorează mult lui Filon⁷². Potrivit acestui teolog iudaic, textul Torei, pe lângă sensul literal, are un alt sens mult mai profund, alegoric. Înainte ca metoda alegorică să treacă de la dascălii evrei la cei creștini, stoicii și alți filosofi au recurs la ea pentru a explica miturile.

Explicația alegorică este foarte indicată în cazul în care explicația literală a textului conduce fie la o eroare logică, fie la o eroare de fapt, susțin Filon din Alexandria, Clement Alexandrinul și Origen. Găsim la Origen o observație curioasă: porunca evanghelică, „cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-ți și pe celălalt” (Matei 5, 39), nu trebuie înțeleasă *ad litteram*, având în vedere faptul că, de obicei, palmele se dau mai întâi cu mâna *dreaptă* peste obrazul *stâng*, și nu peste obrazul drept din partea cealaltă. Explicația literală ar da naștere, în situația de față, unei absurdități, în timp ce sensul general al poruncii: un îndemn de a birui răul cu binele și nu cu răul, drept răspuns, devine mult mai evident dacă înțelegem porunca în sens figurat.

În plus, autorii Sfintei Scripturi, atunci când vorbesc despre Dumnezeu, folosesc antropomorfisme. Astfel, de exemplu, în cartea Facerii se relatează faptul că Dumnezeu umbla prin Rai „în răcoarea serii” (Facerea 3, 8). Expresia des întâlnită în Vechiul Testament, de „mâna lui Dumnezeu”, lasă de înțeles că Dumnezeu ar avea trup. Înțelegerea literală a antropomorfismelor conduce la contradicții cu aceste pasaje ale Scripturii în care Dumnezeu este opus întregii lumi create, inclusiv omului. Potrivit teologilor din Alexandria, antropomorfismele apar în Sfânta Scriptură cu scopul de a face conținutul său mai accesibil unui număr cât mai mare de oameni. Ca un pedagog experimentat care îi învață pe copii, Sfânta Scriptură prezintă realitatea de nepătruns a lui Dumnezeu și revelația Sa în istorie cu ajutorul imaginilor extrem de concrete. Pe măsură ce cresc, copiii învață să înțeleagă aceste imagini în sens figurat, ca o alegorie sau un simbol.

Teologii din Alexandria întrebuințau alegoria nu doar în cazurile în care sensul literal al textului era asociat dificultăților

⁷² Vezi A. van den Hoek, „The «catechetical» school of early christian Alexandria and its philonic heritage”, pp. 59-87.

menționate mai sus. Ei deslușeau un sens alegoric chiar și în pasajele din Scriptură care sprijină sensul literal. Pentru ei, Tora, în întregime, avea, în afară de sensul literal, accesibil tuturor, și un sens alegoric accesibil doar unui mic număr de aleși. Clement Alexandrinul, în continuarea lui Filon, prezintă alegoric cele zece Porunci primite de Moise, care, după cum ne amintim, stau la baza catehezei morale atât la creștini, cât și la evrei⁷³.

Astfel, de exemplu, istoria relațiilor dintre Avraam, soția sa, Sara, și roaba egipteană, Agar: Filon din Alexandria și, după el, teologii creștini propun să fie înțeleasă în manieră alegorică. După cum știm, din istoria biblică, Sara era steapă și de aceea îl sfătuiește pe Avraam să o folosească pe Agar ca să-i lase urmași. Agar, rămânând însărcinată cu Avraam, devine obraznică față de stăpâna sa, Sara, contrariată, i se plânge soțului. Avraam, dornic să refacă cât mai curând pacea din familie, cedează în fața soției sale: „Iată, slujnica ta e în mâinile tale, fă cu ea ce-ți place” (Facerea 16, 1-6).

Continuarea relațiilor este mai puțin importantă pentru noi, având în vedere faptul că teologii din Alexandria și-au concentrat atenția asupra fragmentului menționat mai sus. Evreica Sara, potrivit lor, simbolizează cunoașterea revelată de Dumnezeu, în timp ce slujnica egipteană Agar semnifică educația elenistică, care cuprinde, după cum precizează Filon, geometria, aritmetica, gramatica, retorica și etica. Filosofia elenistică trebuie să fie slujnica teologiei. Această idee a fost formulată de alexandrinii cu mult înaintea scolasticilor medievali. După cum Avraam a dat întâietate vouă soției sale, și nu slujnicei acesteia, tot astfel, fiecare credincios trebuie să se orienteze, în primul rând, spre cunoașterea revelată de Dumnezeu și nu spre roadele culturii⁷⁴.

Origen dezvoltă aceeași paralelă alegorică în celelalte episoade atunci când descrie relațiile dintre evrei și egipteni. Astfel, de exemplu, vasele de argint și de aur pe care evreii le-au cerut de la egipteni

⁷³ Clement Alexandrinul, *Stromate* VI, 16. Vezi Origen, *De princ.* IV, 2, 8; Eusebiu de Cezareea, *Preparatio evangelica* VIII, 10.

⁷⁴ Filon din Alexandria, *Questions et réponses sur le livre de la Genèse*, 3, 18-30; după el: Clement Alexandrinul, *Stromate* I, 5; Origen, *Lettere à Grégoire la Thaumaturge*, 1. Observăm că Sfântul Apostol Pavel dă acestui pasaj un sens alegoric cu totul diferit la Gal. 4, 21-31. Potrivit Apostolului Pavel, Agar prefigurează legământul de pe Sinai, în timp ce Sara simbolizează noul legământ dat de Hristos.

înainte de ieșirea din Egipt (Ieșirea 12, 35) simbolizează, potrivit lui Origen, cunoașterea păgână care îl ajută pe păgân în drumul său către pământul făgăduinței, adică credința creștină⁷⁵.

Pentru cititorul contemporan, acest gen de explicații poate părea, într-adevăr, arbitrar. Explicația alegorică nu amenință oare să fie singurul rod al imaginației teologice, inspirată în parte de cuvintele Sfintei Scripturi? Nu s-a ignorat, în cazul de față, baza istorică a relațiilor biblice? Aceste întrebări și obiecții sunt bine întemeiate. Într-adevăr, nu trebuie exagerat cu interpretarea alegorică. În sprijinul alegoriei, se poate spune că aceasta ajută la apropierea dintr-un subiect biblic care, până atunci, nu aveau nici o legătură evidentă. Imaginile biblice prind o nouă viață și încep să influențeze, la diferite niveluri, viziunea omului asupra lumii.

Orice relatare din Vechiul Testament, chiar și cea mai nesemnificativă, potrivit lui Origen, are o legătură tainică cu viața bisericească aici și acum. De exemplu, alegerea neobișnuită a armatei lui Ghideon, descrisă în cartea Judecători 7, 1-8, reprezintă, pentru Origen, prototipul Tainei Botezului. Potrivit cărții Judecătorilor, chiar înainte de bătălia evreilor împotriva madianiților, Dumnezeu îi poruncește lui Ghideon să-și reducă armata pentru ca Israel să nu fie tentat, mai târziu, să atribuie biruința puterii omenesci de luptă în detrimentul lui Dumnezeu (vezi II Corinteni 4, 7). La început, li se propune să se retragă toți cei care „sunt fricoși și se tem”. După plecarea acestora, armata este în continuare numeroasă. Atunci Dumnezeu poruncește: „Tot e prea mult popor; du-l la apă; acolo ți-l voi alege” (Judecători 7, 4). Până la urmă, se dovedesc potrivii pentru luptă doar cei care au lăsat apa cu limba lor din pumn, cum lăpăie câinele, în timp ce aceia care au înghițit nuncheat ca să bea apă au fost trimiși la casele lor (Judecători 7, 7).

Origen interpretează astfel acest episod. Cei care au părăsit câmpul de luptă încă de la început îi prefigurează pe catehumenii care nu vor să se boteze, temându-se de dificultățile care însoțesc viața creștină. Într-adevăr, existau astfel de catehumeni în Biserica: Origen pomeneste despre această situație și într-o omilie la cartea Facerii⁷⁶. Faptul că au fost aleși pentru luptă doar cei care au băut

⁷⁵ Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Vita Moisi* II, 37-38.

⁷⁶ Origen, *In Genesis homiliae* 10, 5.

apa fără să inghenuncheze înseamnă, potrivit lui Origen, că doar aceștia sunt ostași vrednici ai lui Hristos care poartă lupta duhovnicească fără a se lăsa ispitiți. „Ai venit la apa Botezului: ia-lă încapea luptei împotriva diavolului. Dacă ești fără vlagă, dacă poți fi ușor de înfrânt, atunci cum te vei lupta, cum vei sta ferm în fața uneltirilor diavolului?”⁷⁷ Astfel, relatarea unor evenimente milenare este condusă, pe aripile alegoriei, din trecut în prezent și vine să clarifice unul din aspectele cele mai importante ale catehezei: lupta duhovnicească.

Cu toate că, din punctul de vedere al metodelor exegetice actuale, interpretarea alegorică ar putea părea arbitrară, totuși, nu i se pot nega eficacitatea și fascinația sa. Oricare din cărțile Vechiului Testament este potrivită pentru predică și învățătură pentru că este insuflată de Duhul Sfânt – acesta era reperul după care se ghida Origen⁷⁸.

Subliniem faptul că ar fi cu totul nedrept să reducem doar la alegorie abordarea Sfintei Scripturi în cadrul școlii din Alexandria. Totuși, acest lucru se întâmplă în numeroase lucrări de notorietate atunci când vorbesc despre școala din Alexandria, ca și cum copacul alegoriei ar estompa întreaga pădure a interpretării. Cateheții din Alexandria apelau la alegorie doar după ce explicaseră în detaliu ascultătorilor sensul literal și valoarea morală a textului. Se poate deduce că, în general, cateheza se baza pe sensul literal al Sfintei Scripturi, în timp ce explicația alegorică era propusă unui public mai bine pregătit.

La fel ca și în cazul interpretării Sfintei Scripturi, teologia dogmatică s-a născut din experiența catehezei, experiența transmiterii din generație în generație a credinței apostolice. „Teologia de școală”, dacă se poate vorbi ca despre un tot unitar, în Biserica primară mergea, întotdeauna, mână în mână cu cateheza și predica. În capitolul anterior ne-am familiarizat cu una din aceste cateheze, alcătuită de Sfântul Irineu de Lyon. În lucrarea sa *De principis*, acesta a ridicat cateheza „școlii de duminică” la un nivel „universitar”.

⁷⁷ Origen, *In Iudicum homiliae* 9, 2, trad. P. Messie, L. Neyrand, M. Borret, SC 389, p. 217.

⁷⁸ Origen, *De princ.* IV, 1, 7; *In Leviticum homiliae* IV, 1.

În prefața lucrării sale, Origen nu doar transmite tradiția apostolică așa cum procedaseră dascălii dinaintea lui, ci face și diferența dintre elementele indiscutabile și problemele asupra cărora tradiția este mai puțin clară. În cele două capitole anterioare, am încercat noi înșine să stabilim această diferență. Reconstituirea catehezei de către noi are un caracter ipotetic, dat fiind faptul că nimeni, înaintea lui Origen, nu a stabilit o diferență clară între elementele contestabile și cele mai puțin univoce ale moștenirii apostolice.

Prezentând partea imuabilă a tradiției apostolice, Origen se folosește, într-adevăr, de una din versiunile predaniei bisericești⁷⁹. Învățătura apostolică referitoare la Dumnezeu, potrivit lui Origen, are o structură trinitară clară. Creștinii mărturisesc, înainte de toate, că Dumnezeu este Unul și că El este Creatorul tuturor lucrurilor. În Vechiul Testament, Dumnezeu Se arătase strămoșilor, dreptilor și profetilor. Același Dumnezeu – subliniază Origen care polemizează astfel cu tendințele marcioniste din interiorul creștinismului – S-a revelat atât în Vechiul cât și în Noul Testament. Are sau nu are Dumnezeu trup? Tradiția apostolică, remarcă Origen, nu spune nimic precis. În Biserica din Egipt, până în secolul al V-lea, exista o grupare numeroasă care afirma, bazându-se pe Sfânta Scriptură, că Dumnezeu poartă un trup asemănător celui omenesc⁸⁰. Înșiși Origen polemizează cu majoritatea dascălilor, susținând că Dumnezeu este netrupestic.

Cu privire la Fiul, tradiția apostolică, conform lui Origen, învață următoarele: Fiul lui Dumnezeu S-a născut din Tatăl înainte de veci. Însă Origen răspunde într-o manieră destul de confuză la întrebarea dacă Fiul este egal cu Tatăl întru toate. Potrivit lui Origen, spre deosebire de Tatăl, Fiul deține o cunoaștere limitată. Fiul este, într-o oarecare măsură, o copie restrânsă a desăvârșirii cu care Tatăl este înzestrat. Fiul face accesibile contemplării omenesci toate

⁷⁹Explicația sa ar fi putut urma o regulă fidei similară cu cea pe care o menționează Irineu de Lyon, *Haer.* I, 10, 1. Vezi Origen, *Commentariorum in epistolam ad Romanos* 19; *Commentaire du Sermone sur la Montagne* 33; Novașian, contemporanul apusean al lui Origen, se sprijină, de asemenea, pe Simbolul de credință trinitar în lucrarea sa *De Trinitate*.

⁸⁰Teofil și Chiril, episcopi ai Alexandriei în secolul al V-lea, au scris lucrări apologetice dedicate, în mod deosebit, acestui subiect: *Contre les anthropomorphistes*. Vezi Sozomen, *HE* VIII, 11; Chénadie, *Viris ill.* 34.

bogățiile vieții dumnezeiești. Punctăm faptul că teologia lui Origen manifestă tendințe subordinaționiste foarte evidente, deși Origen nu a negat niciodată faptul că Fiul S-a născut înainte de veci din Tatăl⁸¹.

Fiind Logosul, Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, Fiul a participat la facerea lumii. Lumea a fost creată în timp. Logosul poartă de grijă față de întreaga creație, dar arată un deosebit interes față de oameni. Tocmai pentru mântuirea oamenilor Dumnezeu a trimis în lume, în mai multe rânduri, pe profeți. Iar în trecutul apropiat, Fiul lui Dumnezeu, fără a înceta să fie Dumnezeu, S-a făcut Om, asumându-și un Trup asemănător cu al nostru, deși S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria. Iisus Hristos S-a întrupat, a pățimit și a murit nu doar aparent, așa cum consideră doctetii, ci în realitate. A înviat din morți a treia zi, și după un anumit timp, petrecut pe pământ împreună cu ucenicii, S-a înălțat la ceruri.

La fel, Sfântului Duh îi revine slava care Îl unește cu Tatăl și cu Fiul. Este unul și același Duh Sfânt care i-a insuflat pe profeți din Vechiul Testament, pe Apostoli și pe toți sfinții. Cu toate acestea, notează Origen, referitor la faptul de a ști dacă se poate considera Sfântul Duh creat sau necreat, tradiția nu se pronunță deslușit. Această observație prevestește, oarecum, dezbaterile trinitare din secolul al IV-lea cu privire la dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh.

Pe lângă credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, tradiția apostolică are, de asemenea, o învățătură foarte limpede cu privire la învierea de obște și la judecata finală a tuturor oamenilor. Dumnezeu îi va judeca pe oameni după faptele lor. Suferitele dreptilor vor moșteni viața veșnică, iar suferitele păcătoșilor vor fi supuse chinurilor⁸². La învierea de obște, suferitele nemuritoare ale oamenilor se vor uni cu trupurile lor transfigurate. Despre modul în care va avea loc

⁸¹Origen, *Contra Iulius Celsus* VIII, 15; vezi *De princ.* IV, 4, 8.

⁸²Origen, *De princ.* Prefață, 5. După cum se știe, Origen pune sub semnul întrebării și în unele din lucrările sale, chiar nega veșnicia Iadului. Vezi *De princ.* III, 4-6. Vezi B. E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* pp. 47-64. Despre alte învățături controversate ale lui Origen, vezi: E. Osborn, „Origen: The twentieth century quarrel and its recovery”, pp. 26-39.

reunirea sufletului și a trupului de la sfârșitul lumii, tradiția nu prezintă nimic. Referitor la ceea ce totmai am prezentat mai sus, Origen nu iese din cadrul învățării de credință în forma sa dezvoltată.

Spre deosebire de predecesorii săi, Origen arată un interes mai adânc față de problemele de cosmologie și antropologie creștină. Potrivit lui Origen, adevărul filosofic cu privire la faptul că omul este înzestrat cu liber arbitru face parte din elementele neîndoelnice ale învățării Apostolilor. În sens negativ, liberul arbitru înseamnă că faptele oamenilor nu se află sub influența astrelor. Școlile filosofice ale platonicienilor și peripateticienilor, la fel de conșciențioase ca și creștinii, negau fatalismul astral. Creștinii însă mergeau și mai departe. Pentru ei, problema liberului arbitru era direct legată de capacitatea omului de a împiedica influența puterilor demonice. Întrucât, așa cum învățau creștinii, oamenii, fiind ființe raționale, sunt în stare să se supună influenței puterilor spirituale, atât demonice cât și îngerești. Îngerii cei buni ne păzesc ca să nu săvârșim fapte rele, în timp ce demonii ne împing la ce este rău. Liberul arbitru, în concepția creștină, presupune o luptă duhovnicească împotriva puterilor răului. Origen subliniază ideea că puterile spirituale nu pot constrânge omul ca să săvârșască cutare sau cutare faptă, oricât de puternică ar fi presiunea pe care o exercită asupra lui.

Referitor la diavol, demoni și îngeri, tradiția apostolică afirmă clar că aceștia există. Dar nu precizează nimic cu privire la natura și originea lor. Conform unei opinii foarte răspândite, demonii sunt puteri spirituale care, prin voia lor, s-au despărțit de Dumnezeu, adăugă Origen.

Bazându-ne pe cateheza lui Origen, putem trage următoarele concluzii generale cu privire la dezvoltarea învățării creștine, așa cum este ea prezentată de școala din Alexandria. În primul rând, spre deosebire de teologii din secolul al II-lea, a căror gândire era axată pe revelația lui Dumnezeu în istorie, teologii alexandrini au acordat relativ mai multă atenție naturii veșnice a lui Dumnezeu, relației dintre Tatăl și Fiul, precum și cosmologiei, prevestind, astfel, controversele teologice din secolul al IV-lea. Origenismul, în general, se caracterizează printr-o nivelare a detaliilor istorice ale narațiunii biblice și un interes sporit pentru metafizică.

În al doilea rând, alexandrini, spre deosebire de predecesorii lor, iau în considerație, cu mai multă profunzime, problema naturii omului și a îngerilor, precum și relația dintre suflet și trup. Cu toate acestea, Origen are tendința să prezinte în chip alegoric ideea tradițională a învierii de obște a trupurilor și să acorde mai multă importanță curățirii morale a sufletului.

În al treilea rând, la începutul secolului al III-lea, se conturează canonul cărților Noului Testament. În secolul al II-lea, tradiția orală care provenea de la Apostoli jucase adesea un rol la fel de important ca aceste cărți apostolice care circulau pe scară largă în Biserica locală. În secolul al III-lea, tradiția orală trece în plan secundar, în timp ce autoritatea izvoarelor scrise din perioada apostolică crește. Spre deosebire de ceilalți, teologii alexandrini foloseau alegoria mult mai liber decât predecesorii lor.

În scurtă sa prezentare a bazelor învățării apostolice, care reprezintă punctul de plecare al oricărei teologii eclesiale, Origen nu spune nimic cu privire la Biserica și la Taine. În capitolul anterior am observat deja că nici un capitol despre Biserica, în special, cu excepția integrării practice în viața comunității creștine, nu intra în cadrul catehezei din secolul al II-lea. Majoritatea formulelor baptismale din secolul al II-lea – iar Origen folosea una din ele, fără îndoială – nu conțin nici un articol special despre Biserica sau despre Taina Botezului.

Aceste observații ne ajută să ne întoarcem la problema relațiilor dintre școala catehetică din Alexandria și Biserica locală, înțelegând drept comunitate liturgică. Panten și Origen, după cum ne amintim, erau laici, în timp ce Clement Alexandrinul și toți ceilalți cateheți de după Origen erau prezbiteri. Se poate bănuia că școala era în strânsă legătură cu Biserica, iar conducătorii Bisericii se implicau activ în alegerea catehumenilor și în pregătirea lor pentru Botez.⁸³

Catehumenat și practică de pocăință

Primirea în rândul catehumenilor în Biserica din Alexandria, așa cum este ea descrisă de către Origen, nu se deosebea cu mult de practicile de la Roma din timpul lui Ipolit. Legătura cu creștinismul se stabilea printr-o convertire privată. Creștinii se grăbeau să

⁸³ Vezi J.W. Trigg, „Origen, man of the Church”, pp. 51-56.

împărtășească, cu prima ocazie, bucuria credinței lor. Filosoful Celsus, de care tocmai am pomenit, se revolta să vadă chiar sclavi neinstruiți care, atunci când rămân nesupravegheați, încep să predice noua credință semenilor lor⁸⁴. „Priviți cui se adresează predica creștinilor”, continuă Celsus. „O spun chiar ei înșiși: «Nimeni din cei ce au învățat carte, nici un înțelept sau om cu minte să nu stea între noi, căci astfel de însușiri sunt socotite de noi păcat; în schimb, cine n-are carte, cine e neștiutor, nătâng și nebun, aceștia să vină cu toată îndrăzneala! Recunoscând că numai astfel de oameni sunt vrednici de Dumnezeu, creștinii arată că nu doresc și nu pot convinge să vină la ei decât pe cei nerozi, pe cei de neam slab și imbecili, adică pe sclavi, pe femei și pe copii»⁸⁵. Tocmai asupra acestora și nu asupra oamenilor drepi revărsă Dumnezeu harul Său, ne îndreptățează creștinii.”

Origen răspunde atacurilor lui Celsus: „Creștinii nu-i primesc pur și simplu pe toți păcătoșii, ci pe păcătoșii pocăiți, adică pe aceia care au trecut printr-o profundă schimbare interioară”. Celsus refuză să înțeleagă despre ce este vorba cu adevărat: „Această pocăință înseamnă să te pleci înaintea lui Dumnezeu? Oare Dumnezeu este atât de impresionat de lacrimi?”, replică Celsus, surprins. „Pentru că omul, din fire mincinos, rămâne un mincinos, iar de la omul josnic nu te poți aștepta decât la josnicie”. Celsus rămâne la axioma umanismului elenist: și anume, caracterul omului este un lucru static și neschimbător. El nu crede în posibilitatea unei schimbări profunde, în posibilitatea de a se călăuzi după har.

Origen arată că, în acest caz, este vorba despre o experiență spirituală nouă, care nu se include în cadrul reprezentărilor păgâne cu privire la relația dintre om și zei. Pocăința nu se reduce doar la a simți mahnire și a se pleca înaintea Dumnezeirii. Pocăința este începutul vindecării pentru sufletul omenesc. Potrivit cuvântului Stăpânului Însuși, nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci bolnavii. Logosul a venit pe pământ nu ca să-i mântuiască pe cei drepi, ci,

⁸⁴ Origen, *Contra lui Celsus* III, 44 [în *Scrieri alese*, Partea a patra, Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. T. Bodogae, Colaboratori: Prof. N. Chirică, Teodosia Laiu, PSB vol. 9, EIBMBOR, București, pp. 200-201]. Vezi Minucius Felix, *Oct. VIII*, 4.

⁸⁵ Origen, *Contra lui Celsus* III, 59, p. 206.

pentru a-i aduce la pocăință pe cei păcătoși. Pregătirea pentru Botez înseamnă moartea omului vechi din interiorul fiecăruia dintre noi pentru a renaște la viața cea adevărată. Deveniți creștini, scrie Origen, hoții încetează să mai fure, iar preacurvarii se opresc din săvârșirea păcatului curviei; convertirea acestora dă mărturie despre bunătatea lui Dumnezeu și puterea tămăduitoare a cuvântului Său.

Continuându-și răspunsul la criticile lui Celsus, Origen se grăbește să sublinieze faptul că creștinii își aleg elevii cu mai mult discernământ decât se întâmplă în școlile filosofice:

Filosofii care-și țin discursurile în plină stradă, nu-și aleg auditorii, ci dacă vrea cineva să rămână la ei, acela rămâne în picioare și ascultă. În schimb, creștinii scrutează înainte, pe cât le stă în putință, inimile celor care doresc să fie primiți în rândul aderenților lor. Ei îi pregătesc în mod individual și în chip deosebit și abia atunci sunt primiți ca auditori (*akroati*), desigur, după ce au dat destule mărturii că nu-trec intenția de a duce o viață cinstită. Ei formează un grup aparte, de începători (*prokatechontes*, adică catehumeni) care urmează să fie inițiați și care n-au primit încă simbolul curățirii. Apoi, este alt grup, al credincioșilor, adică al celor care au dat mai bun indicu despre hotărârea lor de a nu vrea altceva decât ce e îngăduit pentru creștini. Printre ei, unii sunt rânduiți să controleze viața și purtarea celor care urmează să fie primiți în comunitate, oprindu-i de la legături cu oameni vinovați de păcate ascunse, dar primind cu toată inima pe ceilalți, pentru ca în fiecare zi să-i facă mai buni⁸⁶.

După cum observăm, cateheza la școala din Alexandria cuprindea o întâlnire prealabilă în timpul căreia atenția se concentra, ca și la școala lui Ipolit de la Roma, asupra modului de viață al persoanei. Catehumenii reprezentau în comunitatea creștină un grup distinct. Întâlnirea era urmată de o lungă perioadă de încercare în timpul căreia catehumenii trebuiau, cu precădere, să rupă legăturile cu obiceiurile rele din trecutul lor păgân. „Pentru oricine vine la baia Botezului, îndârjit în păcate, pentru unul ca acesta nu există iertarea păcatelor”, subliniază Origen, făcând referință

⁸⁶ Origen, *Contra lui Celsus* III, 51 [în PSB 9, p. 206]. Vezi V. Saver, *Rites*, pp. 150-153.

la îndemnul Sfântului Ioan Botezătorul la pocăința înainte de Botez⁸⁷.

Ca și în cazul comunității *Traditiei apostolice*, fiecare catehumen avea, în rândul credincioșilor, un naș care îl recomanda pentru primirea Tainei Botezului. Am întâlnit deja, în capitolul anterior, nași și nașe de Botez care joacă rolul de chezași sau garanți. În general, sistemul de garanți cerea o deosebită încredere și o mare smerenie, atât din partea catehumenilor cât și din partea nașilor acestora.

Remarcăm faptul că Origen nu face vreo deosebire strictă între cele două categorii de catehumeni, mai exact, cei care participă la ședințele de cateheză fără să dorească încă Botezul și cei care se pregătesc deja, în mod serios, pentru acesta. Ceilalți dascăli alexandrini din secolele al II-lea și al III-lea sunt, de asemenea, tăcuți cu privire la acest aspect. Abia la începutul secolului al IV-lea se poate vorbi despre o împărțire definitivă între cele două categorii de catehumeni din Biserica Imperiului Roman de Răsărit. Cu toate acestea, o astfel de împărțire, deși neoficială, exista desigur, dat fiind faptul că acei catehumeni care nu se hotărâu să facă ultimul pas către apa baptilmală erau întotdeauna prezenți la ședințele de cateheză ca auditori liberi. A deveni creștin într-o societate păgână era nu doar greu din punct de vedere moral, ci și periculos, având în vedere deseale persecuții.

Despre răstimpul perioadei de catehumenat la școala din Alexandria nu știm nimic. Dacă conținutul moral și dogmatic al miezului catehezei rămânea neschimbat, predarea, în schimb, era adaptată la capacitățile individuale ale fiecărui catehumen. Știm despre Sfântul Grigorie Taumaturgul că a studiat pe lângă Origen timp de cinci ani, poate cu o întrerupere de trei ani⁸⁸. Notăm faptul că învățătura predată la școală nu înceta odată cu Botezul, ci trecea atunci la un nivel superior.

Clement Alexandrinul și Origen îi compară pe catehumeni cu penitenții. Creștinii botezați, care săvârșiseră un păcat grav erau excluși, provizoriu, din comunitate. Frații lor se întristau în privința acestora ca în cazul celor morți față de Dumnezeu⁸⁹. Pentru

⁸⁷ Origen, *In Lucam homiliae* 21, 4, trad. H. Crouzel, F. Fourmont, P. Périchon, SC 87 (cor. 1998), p. 295.

⁸⁸ Eusebiu de Cezareea, *HE* VI, 30; *Fecitului Ieronim, De vit. ill.* 65.

a se reîntoarce în Biserică, penitenții trebuiau să treacă printr-o perioadă de încercare mai lungă decât în cazul catehumenilor⁹⁰. Astfel, creștinii se bucurau pentru fratelui lor pocăit și reîntegrat în comunitate ca și cum ar fi înviat. În adunarea comunitară, catehumenii și penitenții se așezau în spatele credincioșilor⁹¹. Nici catehumenii și nici penitenții nu puteau participa la Sfânta Euharistie. În schimb, puteau sta în biserică în timpul lecturilor din Sfânta Scriptură și a predicii care urma⁹².

Cântările bisericesti ocupau un loc important în viața liturgică a catehumenilor. „Călătorim pe mare, înălțând laude lui Dumnezeu”, recunoaște Clement Alexandrinul⁹³. El compară Biserica cu „o ceată duhovnicească și sfântă” sau cu un „trup duhovnicesc”⁹⁴. Școala de cateheză avea în primul rând, pe care Clement îl citează la sfârșitul catehezei sale morale în lucrarea *Pedagogul*. Iată primele două strofe ale acestui imn adresat lui Hristos:

Frâu al mâinilor nevinovați,
Aripă a păsărilor ce nu se rătăcesc,
Cărmă tare a corăbiilor,
Păstor al oilor împărătești,
Adună pe copiii Tăi
Cei nevinovați.
Să laude cu sfîntenie,

⁹⁰ Vezi *Lc.* 15, 32. Pentru comparașie, pitagoricienii construiau conotație (morale) celor care părăsiseră școala lor de filosofie. Vezi Origen, *Contra Iulius Celsus* III, 51.

⁹¹ Origen, *Contra Iulius Celsus* III, 51. Vezi Clement Alexandrinul, *Stromate* II, 13. Clement, la fel ca în *Păstorul lui Herma*, nu permite decât o singură pocăință după Botez.

⁹² Origen, *In Matthaeum homiliae* 11, 8.

⁹³ Origen, *In Lucam homiliae* 13, 1; *Contra Iulius Celsus* III, 50.

⁹⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate* VII, 7 (în *Scrieri*, Partea a doua, Carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Traducere, cuvânt înainte, note și index de Pr. D. Fecioru, colecția PSB, vol. 5, EIBMBOR, București, 1982, p. 498).

⁹⁵ *Stromate* VII, 14, pp. 532-533. Sub acțiunea harului, înainte și după masă, Clement îngăduie acompaniamentul la liră și la harfă, dat fiind faptul că ele erau folosite încă din timpul Vechiului Testament. Vezi *Pedagogul*, II, 4.

Să cânte fără viclenie
 Și cu guri nevinovate
 Pe Hristos, Conducătorul copilor⁹⁶.

Imaginea păstorului care își păzește turma reprezenta o idealizare des întâlnită în spațiul grecesc al vieții de la țară, precum și un portret al filantropiei dumnezeiești. Artiștii creștini au înțeles puterea acestei imagini de a-L reprezenta pe Hristos drept Bunul Păstor. Motivul păstorului care își poartă oala pe umeri este adeseori întâlnit în frescele din catacombe și în basoreliefurile sarcofagelor.

Cunoaștere exoterică și ezoterică

Diferența dintre cunoașterea exoterică, accesibilă tuturor, și cea ezoterică, o cunoaștere tainică, descoperită doar celor inițiați, era general acceptată în cultele de mistere și în școlile de filosofie. Organizatorii de mistere trezeau curiozitatea adeptilor lor tocmai prin faptul că ascundeau cu grijă sensul și detaliile ritualului de inițiere. Ei se bazau, în cazul de față, nu pe conținut, ci pe forma, cadrul exterior și caracterul neobișnuit al evenimentului în cauză. Tuturor participanților la mistere li se cerea o curățire ritualică care consta, de exemplu, în abținerea de la anumite feluri de mâncare, precum și de la relații trupesti. Subliniem că, în cea mai mare parte a cazurilor, organizatorii de mistere nu impuneau nici o exigență morală adeptilor lor.

Unele școli de filosofie refuzau să-și popularizeze învățătura, temându-se de defăimările venite din partea mulțimii. Clement Alexandrinul afirmă că stoicii, platonicienii și peripateticienii dispuneau de o culegere specială de lucrări a căror lectură era îngăduită doar adevăraților filosofi. Astfel, de exemplu, pitagoreicul Hipparchus a fost alungat din școală doar pentru intenția de a expune învățătura lui Pitagora într-un limbaj pe înțelesul tuturor. O stelă funerară a fost ridicată în memoria lui Hipparchus, ca în amintirea unei persoane moarte. Pitagoreicii făceau o diferență clară între majoritatea curioasă sau „auditori” (*akousmatikoi*) și cei care făceau

⁹⁶ Clement Alexandrinul, *Pedagogul* [Scrieri, colecția PSB vol. 4, p. 361].

dovada unei dorințe mai puternice de a trăi potrivit învățăturii lui Pitagora; aceștia din urmă erau numiți „discipoli” (*mathēmatikoi*)⁹⁶. Cei care doreau să studieze la școala lui Pitagora erau chestionați cu privire la modul lor viață. Cei noi aveau o ascultare specială: făceau un jurământ de tăcere timp de cinci ani. Din partea membrilor comunității pitagoreice se aștepta să se îmbrace modest, să facă dovadă de cumpătare la mâncare și să se abțină de la anumite alimmente. Amintim faptul că în Biserica de Apus, catehumenii care nu-și exprimaseră intenția clară de a fi botezați, erau numiți „auditori” (*audientes, akroëkmenoi*).

În secolul al II-lea, creștinismul a fost străbătut de o multitudine de curente complexe sincretiste, cunoscute, în general, sub denumirea comună de „gnosticism”. Gnosticii elogiau cunoașterea misterioasă și denigrau credința. Potrivit lui Vasiliu, întemeietorul unei secte gnostice influente, credința este un nivel preliminar al cunoașterii secrete care nu este oferită decât celor desăvârșiți. Clement Alexandrinul protestează împotriva unei concepții atât de elitiste cu privire la cunoaștere. El arată că atât credința cât și cunoașterea sunt interdependente. Credința presupune o cunoaștere parțială a ceea ce reprezintă obiectul credinței; cât despre cunoașterea lui Dumnezeu, ea nu poate fi abstractă și se oferă omului numai după credința sa. Cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește nu printr-un efort strict intelectual, cum cred filosofi, nici printr-o iluminare spontană, după cum susțin gnosticii, ci prin lucrarea binefăcătoare a Sfântului Duh, unită cu efortul de curățire a sufletului⁹⁷.

Începând cu mijlocul secolului al II-lea, dascălii s-au lovit de o problemă serioasă care amenința Biserica de scindare într-o multitudine de secte. Sfânta Scriptură nu putea garanta unitatea Bisericii deoarece canonul cărților Noului Testament nu fusese încă fixat definitiv, și, pe deasupra, fiecare sectă eretică avea propria exegeză a Scripturii.

Principiul unității de învățură a Bisericii era tradiția apostolică, transmisă neschimbat din generație în generație și statornicită, pe scurt, în învățătura de credință. După cum știm din capitolele

⁹⁶ Clement Alexandrinul, *Strumate* V, 9; Porfir, *Vita Plotini* 37. Pentru mai multe detalii, vezi R.A. Culpepper, *The Johannine School*, p. 49.

⁹⁷ Clement Alexandrinul, *Strumate* II, 2-3; V, 14.

anterioare, această învățătură a primit o formulare definitivă în practica locală a catehezei prebaptismale și, din această cauză, ea conținea unele diferențe în privința detaliilor, dar trăsăturile generale erau aceleași. Nu le mai rămânea gnosticilor decât să respingă deschis învățătura de credință, înlocuind-o cu propriile lor teorii extravagante. Pentru a oferi mai multă greutate propriilor idei, gnosticii făceau apel la așa-zisa cunoaștere secretă pe care Hristos, chipurile, ar fi transmis-o ucenicilor Săi aleși într-o atmosferă de mare taină⁹⁸. Nu era deloc ușor de demascat această înșelare, pentru că gnosticilor le făcea plăcere să sublinieze că învățătura lor, așa cum pretindeau ei, se păstrase de-a lungul a multe secole în cel mai mare secret și fusese accesibilă doar celor aleși.

Deformarea gnostică a învățării Bisericii lua adesea un caracter radical. Unii sectari negau faptul că Hristos Se născuse dintr-o mamă pământească, îi refuzau lui Hristos însușirile omenești și învățau, de asemenea, că răstignirea nu fusese decât aparență. Alții respingeau învățătura biblică referitoare la bunătatea lumii create și a Făcătorului ei și priveau lumea materială ca pe o lucrare a unui demiurg rău și nedesăvârșit. Fiecare din aceste învățături gnostice amestecau temele biblice cu diferitele credințe religioase ale elevului.

În polemica împotriva gnosticilor, dascălii Bisericii, precum Irineu și Tertulian, s-au sărguit tocmai să se delimiteze de vreo cunoaștere secretă oarecare, deoarece, sub pretextul vreunei astfel de cunoașteri, gnosticii doreau să introducă în Biserică tot felul de invenții eretice⁹⁹. Conținutul învățării de credință, în secolele al II-lea și al III-lea, era accesibil tuturor. „Cine nu știe oare despre nașterea lui Hristos dintr-o Fecioară, despre răstignirea Sa, despre învierea Sa crezută astăzi de mulțime de oameni și despre vestea Înfricoșatei Judecăți a lui Dumnezeu, Care va pedepsi pe cei păcătoși și va răsplăti pe cei drepți, pe fiecare după meritele lor?” replică Origen la acuzațiile lui Celsus care pretindea că creștinii își păstrează într-o mare taină învățătura lor¹⁰⁰.

⁹⁸ Irineu de Lyon, *Hier.* III, 2, 1-2.

⁹⁹ Irineu de Lyon, *Hier.* III, 2, 1-2; 14, 1-2.

¹⁰⁰ Origen, *Contra Iulii Celsus* I, 7 [Scrieri alese, Partea a patra, colecția PFSB vol. 9, p. 35.]

Dacă răspândirea învățării de credință printre păgâni nu era interzisă, totuși, în ceea ce privește Tainele Botezului și Euharistiei, se observă următoarea situație. La mijlocul secolului al II-lea, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful descria lămurit Sfânta Euharistie, deși nu oferea detalii. La sfârșitul secolului al II-lea, Tertulian, de asemenea, scria deschis despre Botez, polemizând cu eretici. Odată cu începutul secolului al III-lea, putem observa unele schimbări referitoare la ceea ce se spune despre sensul Sfintelor Taine. Astfel, în *Tradiția Apostolică*, episcopul explică Tainele Botezului și Euharistiei celor nou-botezați numai după prima împărtășanie (TA 21, 30). Sensul Sfintelor Taine aparține, așadar, părții ezoterice a catehezei, cea care nu este accesibilă decât celor inițiați sau celor care se pregătesc pentru un Botez cât mai iminent. Așa cum vom vedea în capitolele următoare, în secolul al IV-lea învățătura referitoare la Taine va reprezenta o parte distinctă, și anume, partea mistagogică a catehezei.

În teologia alexandrină, putem vedea cum cateheza se divide într-o parte ezoterică și o parte accesibilă tuturor. Să observăm că toți dascălii creștini recunoșteau în tradiția apostolică o profunzime accesibilă doar celor care s-au pregătit pentru aceasta. Încă din perioada apostolică, întâlnim o împărțire a învățării de credință în ceea ce se numește „lapte” și „hrană tare”. Clement Alexandrinul înțelege prin „lapte” cateheza, iar prin „hrană tare” contemplația mistagogică (*de epoptikē theōria*)¹⁰¹. La începutul *Stromateilor*, Clement mărturisește faptul că va trebui să tacă referitor la multe lucruri pe care avea intenția să le prezinte în aceste însemnări¹⁰². Procedând astfel, Clement Alexandrinul nu se ghidează doar după considerații pedagogice. El nu se temea doar că va fi neînțeleas de un public nepregătit. Scopul său era acela de a ascunde cunoașterea sfântă față de cei neinițiați, adică „să nu arunce mângăirile înaintea porciilor” și să nu „dea cele sfinte câinilor”. În persoana lui, mistagogul este cel care vorbește și nu pedagogul. Clement subliniază faptul că Domnul însuși nu a încredințat „mulțimii popoarelor” tainele

¹⁰¹ Clement Alexandrinul, *Stromate* V, 10. Vezi Felicitul Augustin, *Tract. in ev. Iohann.* 98, 5.

¹⁰² Clement Alexandrinul, *Stromate* I, 1; I, 12; IV, 1; vezi Origen, *Homilii în Mattheum* 12.

despre care a vorbit, în particular, cu ucenicii Săi aleși. Pentru mulțime, este de folos ca adevărul să rămână ascuns prin simboluri și metafore.

Origen făcea adesea deosebirea între două grupuri de auditori: cei care nu sunt capabili să asimileze adevărurile înalte și cei cărora înălțimile cunoașterii dumnezeiești le sunt accesibile¹⁰³. Atunci când se adresează primului grup, Origen este nevoit să se limiteze la fundamentele de credință, la îndemnuri morale și la o explicație „trupească”, adică literală a Sfintei Scripturi. Adresându-se reprezentanților celui de-al doilea grup, care sunt minoritari în Biserica, Origen putea să se abțină de la îndemnurile morale obișnuite, care nu mai erau necesare, și să se dedice speculațiilor cu privire la firea veșnică a lui Dumnezeu, la originile universului și, de asemenea, să pătrundă sensul spiritual, alegoric, al Sfintelor Scripturi.

Clement Alexandrinul și Origen considerau că învățătura creștină avea o dimensiune ezoterică, accesibilă doar celor care s-au ridicat deasupra ideilor „multimii obișnuite a oamenilor”. Spre deosebire de această „multime obișnuită a oamenilor”, ucenicii aleși nu mai au nevoie de tămăduire, pentru că sunt deja sănătoși. Ucenicii pătrund în profunzimile cunoașterii dumnezeiești, care sunt ascunse celor care au încă nevoie de doctor.

Oprindu-se asupra conținutului cunoașterii ezoterice, Clement Alexandrinul se limitează, potrivit scopului său, la aluzii neclare, în timp ce Origen transmite anumite detalii. Origen este convins că cei care înțeleg fundamentele credinței, îl cunosc pe Hristos în lătură Sa pământească, spre deosebire de cei desăvârșiți care îl contemplă „în slava Fiului, Cel Unul-Născut din Tatăl”¹⁰⁴. Majoritatea credincioșilor, spune Origen, nu-L cunosc pe Domnul decât trupește și nu doresc să cunoască nimic mai mult decât „pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit” (I Corinteni 2, 2), în timp ce aleșilor li s-a dat să cunoască cum, la început, „Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1). Activitatea lui Hristos pe pământ este obiectul propovăduirii publice, în timp ce existența din veci a Fiului lui Dumnezeu ține de domeniul ezotericului¹⁰⁵. Origen a

¹⁰³ Origen, *Comment. in Rom.*, 14, 8-9.

¹⁰⁴ In 1, 14. Vezi Origen, *Homilies in Matthaeum* 12, 30.

¹⁰⁵ Origen, *Homilies in Iohannem* 2, 3.

înlăturat bazele împărțirii școlarești între „teologie” în sensul restrâns al cuvântului, ca studiu al naturii veșnice a lui Dumnezeu, și „iconomia dumnezeiască”, ca învățătură referitoare la revelația istorică a lui Dumnezeu în lume. Potrivit lui Origen, problema relației dintre firea dumnezeiască și firea omenească a lui Hristos nu este potrivită dezbaterilor publice¹⁰⁶.

Pe baza ideilor menționate mai sus, Clement Alexandrinul și Origen au fost adesea acuzați că s-au atașat prea mult de cunoașterea speculativă și și-au revendicat o poziție elitistă specifică dascălilor gnostici. Această opinie pare încă și mai îndreptățită prin faptul că însuși Clement expune în *Stromate* idealul gnosticului creștin: un filosof contemplativ, care privește lumea din afara ei, un asceț care a biruit, în întregime, patimile și toate slăbiciunile omenești, care se roagă neîncetat, un strălucit cunoașcător al culturii elenistice. Ne întrebăm cărui număr de discipoli era accesibil întregul program al școlii lui Origen. Trebuie remarcat că dascălii alexandrinii știau să lucreze la niveluri diferite. Ei puteau să explice credința atât unui filosof, unui sofist, unui aristocrat, cât și unui om simplu, pe scurt, oricui venea să-i vadă. Contrar majorității școlilor filosofice, creștinii propuneau același medicament pentru suferințele tuturor: săraci, femei, robi, copii, toți cei dezmoșteniți sau persecutați de societate. Referitor la Clement Alexandrinul și Origen, în afara pregătirii lor excepționale și a pasiunii pentru speculațiile teologice cele mai îndrăznețe, se simte credința lor puternică, credință care nu depinde de rezolvarea disputelor filosofice, precum și dragostea față de Stăpânul lor care îi motivează să redevină copii pentru Împărăția cerurilor, și nădejdea în viața veșnică, care nu încetează nici măcar în fața cununii muceniciei. Gnosticii nu înțelegeau deloc nici bucuria copilărească a celei de-a doua nașteri prin Botez, nici surprinzătoarea statomicie cu care creștinii erau pregătiți să moară pentru credința lor.

Școala din Alexandria a dat mulți sfinți și mucenici. Ea a fost școala pocăinței, a învățării virtuților, a participării la viața de rugăciune și a explicării Sfintei Scripturi. Potrivit scopului întemeietorilor ei, școala creștină trebuia să împrumute, într-un mod critic, tot

¹⁰⁶ Origen, *Contra Iulius Celsus* I, 66.

ce avea mai bun cultura greacă înconjurătoare. În timp, ea trebuia să înlocuiască definitiv educația elenistică și să facă nefolositoare existența școlilor filosofice păgâne. La școala din Alexandria, Boțezul și iluminarea au devenit efectiv sinonime, întrucât, apropiindu-se de apa Botezului, catehumenul aducea lui Hristos nu doar rodul pocăinței sale, ci, mai mult, el lepăda înaintea Domnului roadele culturii păgâne.

V

Catehumenatul la Ierusalim în secolul al IV-lea

Închipuie-ți catehizarea ca pe o casă! Dacă nu vom săpa adânc pământul și nu vom pune temelie, dacă nu vom încheia casa, după totă regula, cu legăturile zidirii, ca să nu rămână vreun loc gol și să se strice clădirea, atunci nu-i nici un folos de osteneala de mai înainte. Ci trebuie să punem, după regulă, piatră pe piatră, să cadă muchie pe muchie, îndepărtând tot ceea ce este nefolositor. Astfel, deci, trebuie să se zidească o clădire bună. În chip asemănător îți oferim pietrele cunoștinței. Trebuie să auzi învățăturile despre Dumnezeu Cel viu; trebuie să auzi învățăturile despre judecată; trebuie să auzi învățăturile despre Hristos; trebuie să auzi învățăturile despre înviere. Învățăturile pe care, metodic, vi le vom expune, sunt multe. Acum vi le-am amintit răzleț, dar la timpul lor, vi le vom expune armonios. Dacă însă nu le vei aduna la un loc și nu-ți vei aminti de învățăturile spuse la început și de cele de mai târziu, constructorul zidește clădirea, dar tu vei avea o casă slabă.¹

Istoria se crează și se rescrie în perioadele de tranziție, în momentul în care totul răbufnește. Privirea majorității oamenilor se îndreaptă spre trecut, fie atunci când, în prezent, pământul parcă fuge de sub picioarele voastre, fie atunci când viitorul lasă să se întrevadă orizonturi necunoscute până atunci. Odată cu convertirea împăratului Constantin (312-337), care poate fi datată, convențional, în anul 312, perioada persecuțiilor organizate împotriva

¹ Sfantul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze I* [traducere din limba greacă și note de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, p. 12]. Vezi Fecioru, *Serm.* 336, 1 (PL 38, 1471-1472).

creștinilor din întreg Imperiul s-a încheiat. Din religia persecutată cu înverșunare în secolul al III-lea, creștinismul devine, în secolul al IV-lea, o religie de sine stătătoare. La mijlocul secolului al V-lea, în Răsărit, creștinismul devine religie de stat, în timp ce, în Apus, lupta politică a Bisericii împotriva păgânismului se prelungește cu încă un secol, din cauza invaziei barbarilor. Înainte să abordăm descrierea detaliată a catehizării, să schițăm, în linii mari, schimbările care au survenit, atât în relațiile exterioare dintre Biserică și Stat, cât și în viața internă a Bisericii.

Schimbările în relațiile dintre Biserică și Stat

În 313, împăratul Constantin a semnat Edictul de la Milan, care pune creștinismul, din punct de vedere juridic, pe picior de egalitate cu toate celelalte religii din Imperiu². Pentru prima dată, creștinii au avut libertatea să propovăduiască, să aibă o activitate misionară și să-și practice cultul. Li s-au înăpoi locașurile de cult și alte proprietăți care le fuseseră confiscate în timpul persecuțiilor. Au fost scutiți de participarea la festivitățile și sacrificiile păgâne. Li s-a permis, de asemenea, să prăznuiască, public, sărbătorile Bisericii. În 321, la porunca împăratului Constantin, duminica a devenit ziua de odihnă în întreg Imperiul³.

Dovedindu-se binevoitor față de Biserică, împăratul Constantin își asumase un mare risc politic, având în vedere că aristocrații de la curte, precum și comandanții militari au rămas, predominant, păgâni și nu vedeau cu ochi buni inovațiile religioase atât de radicale.

Fiul lui Constantin, Constantin (337-361) a promulgat o serie de legi care interziceau păgânismului, sub pedeapsa cu moartea, jertfele sângeroase și ritualurile nocturne⁴. În ciuda aparentei lor rigidități, aceste legi rămân, în general, neînfăptuite din cauza opoziției îndârjite a păgânilor din toate straturile societății. În timpul scurtei sale domnii, împăratul Iulian (361-363) a întreprins o politică

² La Eusebiu de Cezareea, *HE* X, 5.

³ Potrivit obiceiului iudaic pe care creștinii continuau să-l păstreze, duminica începea sâmbătă seara, la apusul soarelui.

⁴ *Codexul teodosian* 9, 16, 6 (anii 341, 353, 356, 357).

notoricită de înviere a păgânismului, care i-a adus, în istorie, supranumele de „Apostatul”. Și cu toate că Iulian nu anunțase persecuții făcșe, el nu a încetat, totuși, să numească în funcții publice mai puțin pe creștini, să-i favorizeze pe eretici și să persecute clerul ortodox.

Următorii împărați, până la Teodosie I (379-395), s-au ocupat mai mult cu persecutarea grupărilor bisericești care nu le erau pe plac decât cu prigonirea ereticilor. Teodosie I s-a declarat susținătorul grupării ortodoxe antiariene, i-a persecutat pe eretici, a interzis dezbaterea publică a problemelor religioase și a început să prigonească păgânismul. În 392, a dat un edict care interzicea jertfele aduse idolilor, divinația și auguriile, precum și folosirea caselor private în scopuri cultice⁵. La fel ca în timpul lui Constantin, la Roma nu lipseau păgânii cu funcții înalte, motiv pentru care acest ordin al împăratului s-a lovit de o rezistență pasivă.

Eta următoare în istoria relațiilor dintre creștinism și păgânism o reprezintă seria de edicte promulgate sub Teodosie al II-lea (408-450), care hotărâu închiderea tuturor templelor păgâne și care interziceau orice formă de cult păgân, sub pedeapsa cu moartea⁶. Biserica a început să mizeze, din ce în ce mai mult, pe puterea operativă a Statului ca să impună ortodoxia doctrinară.

Înflorirea unei geografii sfinte în timpul împăratului Constantin

Având în vedere faptul că schimbările politice se desfășurau pe mai multe planuri, biruința creștinismului asupra păgânismului a fost determinată de numeroase condiții. Schimbările din societate au dus la schimbări și în viața bisericească. Pe plan exterior, viața Bisericii a început să se schimbe hotărâtor, atunci când atenția

⁵ Închiderea bisericilor eretice: *Codexul teodosian* 16, 2, 1 (în 380); interzicerea de a discuta subiecte teologice: 16, 4, 2 (în 388); interzicerea cultelor păgâne 16, 10, 12 (în 392); vezi Sinodul al V-lea de la Cartagina (401), canoanele 4, 5; Sozomen, *HE* VI, 35; VII, 20.

⁶ *Codexul teodosian* 16, 10, 25 (în 435); vezi Sinodul al II-lea de la Arles (433 sau 452), canonul 23.

împăratului Constantin a fost atrasă de faptul că Dumnezeu Care îl ajutase să câștige atâtea victorii nu avea vreun loc în care să fie proslăvit cu vrednicie. Așa cum am menționat în capitolul al II-lea, creștinii dinaintea lui Constantin nu aveau nici temple, nici statui, nici altare și nici locuri de jertfă în sensul păgân al acestor cuvinte. După dărâmarea templului din Ierusalim, creștinii evitau să folosească cuvântul „templu” (*naos*) pentru a numi edificiile în care se adunau pentru slujbe. În schimb, ei vorbeau despre „locul închinat Domnului” (*to kyriakon*) sau „casă de adunare” (*domus ecclesiastica*), care existau din timpul în care nu fuseseră încă alungați din sinagogi. Locul obișnuit al slujbelor era casa episcopului sau a unui membru bogat din comunitate. Până la începutul secolului al III-lea, mai mult sau mai puțin, creștinii nu aveau o arhitectură cultică specifică.

Din punctul de vedere al păgânilor, creștinismul era o religie îndoielnică și chiar atee, întrucât creștinii nu legau închinarea adusă Dumnezeului lor de vreun loc anume, de vreo reprezentare, o statuie, un oraș, un râu, o fântână sau un copac sacru.

Apostolul Pavel, văzând templele de la Atena proaspăt restaurate, putea să declare cu îndrăzneală mulțimii de păgâni care îl înconjura: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini” (Fapte 17, 24). Un apologet a exprimat o convingere răspândită printre creștinii din secolele al II-lea și al III-lea: „Ce templu aş putea să-l înalţ, atâta vreme cât acest univers întreg, al cărui Făcător este, nu-L poate cuprinde? [...] Nu ar fi mai potrivit să-I oferim drept templu sufletul nostru?”⁷. Astfel de argumente arată că pentru primii creștini, Biserica nu reprezenta un edificiu sacru sau un loc, ci, înainte de toate, era comuniunea de rugăciune a credincioșilor.

Culte zeilor păgâni erau asociate unui oraș anume și unui templu anume, care erau centrul unei cinstiri deosebite. Astfel, de exemplu, Artemis era protectoarea Efesului deoarece, potrivit unei credințe antice, celebra sa statuie a căzut din cer în acest oraș⁸.

⁷ Minucius Felix, *Oct. XXII*, 1-2, trad. J. Beaudeau, pp. 53-55.

⁸ Fapte 19, 35.

Apollo era venerat, în chip deosebit, la Delphi, pentru că oracolul său se găsea acolo. Cultul misterelor dedicate Demetrei și Persefonei era inseparabil legat de Eleusis. Pentru creștinii, dimpotrivă, închinarea adusă lui Hristos răstignit și înviat nu era legată de vreun cult local al lui Hristos la Ierusalim sau la Betleem.

Adesea, cultul închinat unui anumit zeu în întreg Imperiul era foarte diferit de la un oraș la altul datorită diverselor mituri și credințe. Astfel, de exemplu, Clement Alexandrinul menționează că, în funcție de oraș, erau venerați trei de Zeus, patru zeițe Atena, șase zei Apollo diferiți și nenumărați zei Esculap și Hermes⁹. Iar deseale contradicții dintre mituri nu-i deranjau deloc pe păgâni. În esență, păgânismul era religia cultului, a jocului, a teatrului și a sărbătorii populare. Păgânismul nu cunoștea nici istoria sfântă, nici cărțile sfinte și nici învățătura de credință. Pentru creștinii, garanția unității religiei lor era o moștenire comună, bisericăscă și istorică, o Sfântă Scriptură comună și o mărturisire de credință comună.

Oricât de absurd ar putea părea, pentru primii creștini, Ierusalimul a încetat, relativ repede, să mai joace rolul de centru spiritual. Acest lucru se explică, adesea, prin sentimentele contradictorii pe care le nutreau primii creștini cu privire la Ierusalim. Pe de o parte, pruncul Iisus a fost închinat Domnului la templul din Ierusalim. Pe de altă parte, din același templu Hristos îi alungase pe negustori. Pe de o parte, Ierusalimul îi întâmpinase pe Hristos cu cântări de laudă și cu ramuri de finic, iar pe de altă parte, același oraș L-a respins și L-a răstignit.

Primii creștini își legau așteptările eshatologice de Ierusalimul creștin, nu cel păgânesc. Montaniștii, la sfârșitul secolului al II-lea, așteptau ca Ierusalimul creștin să coboare pe pământ, dar nu pe teritoriul Ierusalimului (atunci numit Aelia Capitolina), ci în ținutul Frigiei¹⁰. Meliton de Sardes, un episcop din secolul al II-lea, s-a adresat păstoriților săi cu următoarele cuvinte: „Foarte valoros Ierusalimul cel de jos datorită Ierusalimului cel de sus; ...pentru că nu într-un singur loc, nici doar pe o mică bucată de pământ s-a înstituit slava lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, harul Său a fost răspândit

⁹ Clement Alexandrinul, *Protrepticul* 2.

¹⁰ Tertulian, *Ada. Marr.* III, 24. Vezi mai detaliat la P. De Labriolle, *La Crise montaniste*.

până la marginile pământului¹¹. De-a lungul primelor trei secole ale creștinismului, nu avem decât o scurtă mențiune a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful și a lui Origen, potrivit căreia, peștera din Betleem, în care, potrivit tradiției, S-a născut Hristos, făcea obiectul discuțiilor chiar și printre păgâni¹². Până în secolul al IV-lea, nu avem, practic, nici un ecou cu privire la pelerinajele în Țara Sfântă, nici cu privire la închinarea la Locurile Sfinte, legate de activitatea lui Hristos în lume¹³.

Această stare a lucrurilor era dictată, în parte, de circumstanțele exterioare. Creștinii primelor generații nu erau suficient de bogați ca să dobândească edificii importante. În timpul persecuțiilor, nu era ceva neobișnuit pentru creștini să se vadă deposedați de puțintel pe care îl aveau. Creștinii se simțeau fără casă în această lume, ca veșnic părăsiți¹⁴. În ceea ce privește Ierusalimul, orașul cu acest nume a încetat să mai existe începând cu anul 138, după reprimarea într-o baie de sânge a revoltei lui Bar-Kochba. Împăratul Hadrian (117-138) a dat Ierusalimului numele de Aelia Capitolina, a schimbat considerabil planul de urbanism și a ridicat, pe Golgota, un templu lui Venus. Hadrian i-a deportat, în afara orașului, pe toți cei circumscrisi și le-a interzis să se întoarcă pe teritoriul lui, sub pedeapsa cu moartea. Cât îi privește pe ceilalți locuitori, nu doar evreii au trebuit să părăsească orașul, ci și creștinii, pe care autoritățile de la Roma, din acea vreme, nu-i deosebeau foarte bine de evrei.

Aelia Capitolina a fost populată cu păgâni. Comunitatea creștină a vechiului Ierusalim a pierdut numeroși membri și a rămas în umbra istoriei până în epoca transformărilor lui Constantin. Oricât de trist ar părea, totuși, mama tuturor Bisericilor creștine, comunitatea din Ierusalim, nu a dat nici un singur teolog sau episcop important până la sfârșitul secolului al IV-lea. Adevăratul centru al creștinismului în Palestina era Cezareea.

¹¹ Meliton de Sardes, *In sanctam Pascha* 45, trad. O. Perler, SC 123, p. 85. Vezi Eusebiu de Cezareea, *HE* IV, 26, 14.

¹² Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dial.* 78; Origen, *Contra Iulius Celsus* I, 51.

¹³ Pentru o discuție mănăstăriească cu privire la originile pelerinajului creștin, vezi B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, pp. 17-29.

¹⁴ Vezi A. Guillaumont, „Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien”, pp. 31-58.

Împăratul Constantin va schimba această stare a lucrurilor. Descoperind că creștinismul era o religie fără temple, Constantin a început să construiască imediat imense edificii demne de măreția imperială. Întrucât bisericile din casele particulare nu puteau satisface gusturile imperiale, iar planurile templelor păgâne trezeau, invariabil, asocieri cu idolatria, s-a hotărât să se folosească un alt stil arhitectural, și anume, stilul bazilical¹⁵. Bazilica romană a apărut începând cu secolul al II-lea î.Hr. și s-a răspândit, pe scară largă, în întreg Imperiul. Ea era locul în care se țineau întâlnirile publice, fie că erau piețe acoperite, fie vreo sală de tribunal, camera din incinta băilor publice, în care se putea conversa, o sală de gimnastică pentru antrenamentul soldaților. Mult mai rar se întâmpla ca bazilica să fie atribuită vreunui cult, ca în cazul templului lui Osiris și Isis din Pergam, precum și al sinagogilor din Galileea.

Încreștinarea bazilicilor și locul catehumenilor în biserică

La sfârșitul secolului al III-lea d.Hr., bazilica era de forma unei construcții dreptunghiulare, împărțită pe lungime prin șiruri de coloane în trei sau cinci părți, formând, astfel, nava centrală și două sau patru nave laterale înguste. Deasupra navelor laterale, existau, uneori, galerii la nivelul primului etaj. Unul din pereții bazilicii era, adesea, împodobit cu una, două sau trei abside. Dacă bazilica era folosită drept edificiu public civil, atunci, lângă perete, în nișa absidei sau în interiorul navei, se afla, de obicei, pe un loc înălțat, scaunul judecătorului sau al altui funcționar important. Ferestrele erau amplasate pe tot perimetrul în partea superioară a edificiului. Acoperișul era plat sau în două ape.

Făcând din bazilică noua lor casă pentru adunarea liturgică, creștinii i-au adăugat unele detalii caracteristice. Altarul a fost așezat în dreptul absidei și era înălțat. Pentru a păstra vechea practică de rugăciune din Orient, altarul era, în sensul literal al cuvântului,

¹⁵ Vezi R. Krauthammer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 20. Creștinii au început să sfințească și să folosească templele păgâne pentru slujbe doar la sfârșitul secolului al IV-lea.

„orientat” către răsărit. Adesea, bazilicile creștine se întindeau pe lungime de la est spre vest, ca de exemplu, Bazilica Nașterii Domnului din Betleem, construită de împăratul Constantin în 333. În absida octogonală a bazilicii se afla peștera în care tradiția spune că S-a născut Hristos.

Observăm faptul că Bazilica Nașterii Domnului este prevăzută cu o mare curte exterioară (*atrium*), împrejmuită de patru colonade de portice (*quadriporticus*). În mijlocul curții exterioare se afla adesea o fântână la care, în drum spre biserică, te puteai spăla pe mâini. La sfârșitul părții comune a slujbei, Liturgia catehumenilor, păgânii, catehumenii și penitenții ieșeau în curtea exterioară, adică ieșeau toți cei care nu erau primiți la partea tainică a slujbei, și anume Liturgia credincioșilor. Dacă bazilica nu avea curte exterioară, atunci catehumenii ieșeau în nartex (*pronaos*) sau *exonartex* (*atrium*). În cazul în care curtea era prea mică, atunci ei se îndreptau spre nartex laterale delimitate prin colonade, care, la rândul lor, erau separate de centrul bazilicii printr-o cortină. Cel mai probabil, acesta era cazul în Bazilica *San Giovanni in Laterano* din Roma.

Dacă în apropiere se afla o altă biserică, ca de exemplu, în cazul complexului Bazilicii *Martyrium* și a rotondei *Anastasis* (Învierii) de pe Golgota, pentru a oferi Sfânta Euharistie, creștinii intrau în rotondă, lăsându-i pe catehumeni în bazilică. În cazul așa numitelor biserici duble – de exemplu, complexul arhitectural de la Aquileia –, catehumenii intrau într-o clădire cultică mixtă care folosea și ca școală catedrală de catehumenat.

După cum vedem, bazilica era perfect adaptată nevoilor Bisericii și răspundea gusturilor împăratului. La scurt timp de la edictul de la Milan, Constantin a oferit episcopului de la Roma unul din palatele sale imperiale și a ridicat bazilica din Laterano pe un teren alăturat. Aceste construcții de la Roma au fost urmate de alte proiecte nu mai puțin ambițioase în alte mari orașe.

Aelia Capitolina, cea păgână, va suferi importante transformări. Templul lui Venus, care a înjosit Golgota timp de aproape trei secole, a fost distrus, iar ruinele sale au fost aruncate la mare distanță. În timpul săpăturilor, s-a găsit, pe locul fundațiilor bisericii, o peșteră în care a fost așezat Trupul lui Hristos după răstignire precum și o cruce care a fost identificată drept instrumentul Pătimirii

Sale. În continuare, datorită evlaviei populare, circumstanțele acestei descoperiri arheologice au fost împodobite cu legende¹⁶. Un singur lucru rămâne nădăjduitor în această privință: în timpurile apostolice, creștinii n-au întreținut nici cea mai mică încercare de a scoate din pământ instrumentul Pătimirii lui Hristos și nu au arătat vreun interes pentru mormântul în care a fost îngropat, adică nu au încercat să-l găsească pe Cel Viu printre cei morți.

Pentru credincioșii Sfântului Chiril, episcopul Ierusalimului (315-386), lucrurile erau foarte diferite. Crucea Domnului nu era doar amintirea răstignirii, ci și dovadă materială a Învierii, care putea fi văzută și atinsă. „Întreg pământul este plin, de acum înainte, de lemnul Crucii împărțit în mici fragmente”¹⁷, dă mărturie Sfântul Chiril, făcând aluzie la faptul că, imediat, Crucea a fost tăiată în bucăți mici, trimise apoi până la granițele Imperiului. Dorința de a vedea și de a atinge lemnul Crucii se învecina uneori cu barbaria absolută: într-o zi, în timpul ritualului de închinare la Crucea Domnului, care avea loc în Sfânta Și Marea Vinerei pe Golgota, unul din cei care sărutau Crucea a rupt cu dinții o bucată pentru a lua acasă această relicvă sfântă. De atunci, episcopul ținea Crucea cu ambele mâini, iar diaconii au fost rânduiți în jurul lui pentru ca acest regretabil accident să nu se mai întâmple¹⁸.

Peștera descoperită pe Golgota a fost, puțin mai târziu, acoperită cu rotonda Învierii. Înainte de aceasta, de cealaltă parte a crucii, a

¹⁶ Eusebiu de Cezareea, Sfântul Chiril al Ierusalimului și Egeria nu cunoșteau, se pare, nimic despre felul în care s-a descoperit Sfânta Cruce. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Crucea a fost recunoscută datorită inscripției bătute în cuișoare la porunca lui Pilat. Pentru că acești patru martori din vechime nu menționează nimic în această privință, informațiile mai târziu referitoare la minunea recunoașterii Sfintei Crucii ar trebui considerate drept legende. Vezi Eusebiu de Cezareea, *Via Constantiniană* III, 28 (înainte de 340); Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* IV, 10 (înainte de 350); Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Johanneum homiliae* 85, 1. Despre minuni, mai târziu, Socrate, *HE* I, 17 (în 439); Sozomen, *HE* II, 1 (în 440). Pentru mai multe amănunte, vezi J. Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land*, pp. 240-241.

¹⁷ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, IV, 10. Vezi *ibidem*, X, 19; XIII, 4. Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Contra iudeos et gentiles quod Christus sit Deus* 9.

¹⁸ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte (Itinerariu și Liturghie)* A. D. 381-384, 37, 1-2. Iediția a II-a, coordonată și îngrijită de Andrei Mărcuș, revăzută, corectată și completată cu textul latin de Cornelia Frișan, și cu un studiu critic asupra Liturghiei la Ierusalim al pr. José Raymond de Melo S.J., Gelaxia Gutenberg, 2009.

fost ridicat *Martyrium*-ul, pe care împăratul Constantin îl numea „o bazilică cum nu mai există nicăieri așa de frumoasă”¹⁹. Locuitorii Ierusalimului au numit *Martyrium*-ul Biserica cea Mare. Lângă Bazilica *Martyrium*, se afla și o vastă curte exterioară cu colonade acoperite sub care numeroși pelerini ai Ierusalimului se puteau adăposti de căldura verii.

S-a păstrat jurnalul de călătorie al stareței unei mănăstiri din Apus, o persoană de vîrstă nobilă cu numele de Egeria, care a făcut un pelerinaj în Țara Sfântă la sfîrșitul secolului al IV-lea. Egeria descrie foarte detaliat Locurile Sfinte, arhitectura bisericii, slujbele și instituția catehumenatului la Ierusalim²⁰. Egeria dă mărturie despre construcția intensă de biserici la Locurile Sfinte. Pe lângă rotonda învierii, *Martyrium*-ul și Bazilica Nașterii Domnului pe locul peșterii din Betleem, împăratul Constantin a mai construit și Biserica Bunevestiri de pe Muntele Măslinilor.

De la mijlocul și până la sfîrșitul secolului al IV-lea, construcția de biserici la Locurile Sfinte din Palestina nu a conținut. Astfel, de exemplu, începînd cu epoca lui Constantin, se arăta deja pelerinilor piatra chiar din locul în care Iuda îl trădase pe Hristos în Grădina Ghetsimani și peștera cu mormîntul din Betania în care avu-se loc învierea lui Lazăr. La sfîrșitul secolului, în aceste două locuri au fost construite biserici²¹. Cei care doreau, puteau veni, de asemenea, să vadă izvorul în care Apostolul Filip îl botezase pe eunucul etiopian; sicomorul în care urcase Zahau pentru a-L vedea mai bine pe Hristos; finicul din care copiii rupseseră ramuri în momentul intrării lui Hristos în Ierusalim; apa tămăduitoare în care Hristos și cei doi ucenici, Luca și Cleopa, își spălaseră picioarele în drum spre Emaus, precum și copacul tămăduitor de la Hermapolis care se plecase înaintea Pruncului Hristos atunci când Iosif și Maria au fugit în Egipt²². Puțin mai târziu, s-au găsit moaștele

¹⁹ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinii* III, 31.

²⁰ Datarea *Pelerinajului*, numele autografului, originea și situația sa în mănăstire fac obiectul unor contradicții.

²¹ *Itinerarium burdigalense*, 594, 596. Vezi Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte*, 37, 2-3; 29, 3-6; 39, 2.

²² *Itinerarium burdigalense* 594, 596, 595. Despre ultimele două locuri sfinte, vezi la Sozomen, *HE* V, 21.

profeților Avacum, Miheia și Zaharia, ale Sfîntului Arhidiacon Ștefan, cel dintîi mucenic, precum și capul Sfîntului Ioan Botezătorul²³. Aceste tradiții, deși cu iz de legendă, au avut totuși un imens rol devoțional.

Dacă pentru creștini, până la sfîrșitul secolului al III-lea, Aelia Capitolina nu se deosebea cu nimic de celelalte orașe păgâne, și își pierduse clar din importanță în avantajul Cezareei, în schimb, începînd cu sfîrșitul secolului al IV-lea, ea începe să atragă ca un magnet milioane de pelerini. Potrivit unuia dintre ei, „nimic nu atrage așa de mult oamenii la Ierusalim ca dorința de a vedea și a atinge locurile în care Hristos a trăit, și a spune pe baza propriei experiențe: «Intra-vom în locașurile Lui, închina-ne-vom la locul unde au stat picioarele Lui» (vezi Psalmii 131, 7)”²⁴. Unii catehumeni țineau cu tot dinadinsul să fie botezați la Ierusalim. „Doresc să fiu botezat de un episcop, cereau ei, și nu doar de un episcop, ci de mitropolit, și chiar al Ierusalimului!”²⁵ Erau numeroși cei care împărțeau acest entuziasm față de locul acesta și dorința de a fi botezați de ierarhi cu funcții înalte.

Altădată, privirea creștinilor era îndreptată către cele de sus, către Ierusalimul ceresc, și către înainte, spre viitoarea și apropiata a Doua Venire a lui Hristos. Acum, în schimb, atenția lor era fixată către Locurile Sfinte din Ierusalimul pămîntesc și concentrată pe schimbările favorabile care aveau loc în prezent. Așa cum spune Dom Gregory Dix, s-a realizat o „împăcare cu timpul”²⁶. Altădată, creștinii nu-și aflau locul pe acest pămînt. Acum, ei dobîndiseră un centru spiritual, Ierusalimul, și, odată cu el, Locurile Sfinte. Sfîntul Chiril al Ierusalimului, așezat pe scaunul episcopal în marea bazilică de pe Golgota, la câțiva pași de locul adevăratei Cruci a Domnului, spunea adresându-se catehumenilor: „El [Hristos] Și-a întins mâinile pe cruce ca să cuprindă marginile lumii. Acest loc al Golgoetei este mijlocul lumii. Nu sunt ale mele cuvintele acestea, ci profeții le spune: «Ai făcut mîntuire în mijlocul pămîntului» (Psalmii 73, 13)”²⁷ și „Ierusalimul de atunci, într-adevăr, L-a răstignit pe

²³ Sozomen, *HE* VII, 21; VII, 29; VIII, 17.

²⁴ Paulin de Nola (+ 431), *Ep.* 49.

²⁵ Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Or.* XL, 26.

²⁶ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 305.

²⁷ Sfîntul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, XIII, 28, p. 210.

Hristos, iar acesta de acum I se închină lui Hristos"²⁸. Parafrazănd fericită expresie a lui Dom Gregory Dix, se poate spune că a avut loc și o împăcare cu spațiul.

Subliniem că, în sine, construcția de biserică, dusă cu atâta energie, nu putea totuși să creeze un cult al Locurilor Sfinte și o geografie sfântă, cu toate că a contribuit, indiscutabil, la acest lucru. Dacă Locurile Sfinte nu ar fi trezit în inimile credincioșilor un sentiment de evlavie, precum și asocieri cu istoria sfântă, acestea ar fi fost împodobite în zadar, pentru că nu ar fi reușit, prin ele însele, să devină centre spirituale. Este de presupus că Locurile Sfinte aveau un potențial duhovnicesc ascuns, care a rămas nefolosit timp de trei secole. Crearea sau, mai degrabă, restituirea geografiei sfinte în favoarea creștinilor în timpul împăratului Constantin, definește pentru mai multe secole viitorul caracter al creștinismului. De acum înainte, puterea minunată care provine de la moaștele unui mucenic sau dintr-un loc sfânt, pelerinajele și măreția exterioară a Liturghiei vor avea aceeași importanță în convertirea păgânilor ca și exemplul sfinților și al catehezei.

Catehumenatul și celelalte mijloace de convertire

Încreștinarea culturii este un proces spiritual îndelungat, imposibil de realizat fără ajutorul providențial al lui Dumnezeu, curajul mucenicilor, exemplul personal al sfinților, cateheza și trezvia duhovnicească. Păgânismul moare întotdeauna treptat și niciodată în întregime. Păgânismul este, prin natura și tradiția sa, profund ancorat în țesătura variată a vieții de zi cu zi. El este mai apropiat de pământ, de trup, de instinctele primare ale omului, de ciclurile naturii, de interesele naționale.

În Vestea cea Bună adusă de creștinism, dimpotrivă, este întotdeauna prezent un element supranatural de nouitate, o chemare la schimbare, la pocăință, la părăsirea modului de viață anterior, la curățirea sufletului, la practicarea încordării și trezviei duhovnicești. La modul ideal, încreștinarea culturii păgâne reprezintă

²⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheză XIII*, 7, p. 193.

convertirea culturii și supunerea deplină față de valorile creștine. Este vorba despre un proces unilateral. Cultura se transformă, iar Vestea cea Bună rămâne neschimbată.

În realitate, încreștinarea culturii conduce la convertirea culturii dar și la cedarea creștinismului în fața unor practici păgâne adânc înrădăcinate. În practică, încreștinarea culturii este un proces ambivalent: pe lângă transformarea culturală, profilul istoric al creștinismului s-a schimbat, de asemenea, asimilând parțial obiceiurile, credințele, dorințele semiconștiente și superstițiile păgânilor.

Vom distinge între mijloacele didactice și cauzele fără caracter didactic ale convertirii. Omilia, întâlnirea față față și cateheza din de mijloacele didactice. Cauzele fără caracter didactic ale convertirii sunt: exemplul sfinților, curajul mucenicilor, convertirea prietenilor sau a celor apropiați, zvonul despre vindecările minunate și despre puterea sfinților asupra duhurilor necurate, faptele de milostenie ale creștinilor cu funcții înalte, pelerinajele în Țara Sfântă, frica în fața unei boli incurabile, dezastrele naturale, războaiele și, în cele din urmă, constrângerea politică și militară.

Factorii didactici și cei fără caracter didactic se completează reciproc. În cele mai multe cazuri, metodele didactice nu erau suficiente. Pentru majoritatea celor convertiți, activitatea pământească a lui Hristos reprezenta un imbold mult mai puternic decât cuvintele ucenicilor Săi. Filosoful păgân înscăunat, împăratul Iulian, se plângea de faptul că „milostenia dovedită față de străini, grija pe care o au în a cinste memoria celor adormiți și aparenta profunzime care transpare din faptele lor”, în special, au condus la ascensiunea ateismului [adică a creștinismului]²⁹. Împăratul Iulian dorea să restaureze păgânismul pe baze la fel de atrăgătoare.

Se poate urmări schimbarea de imagine istorică a creștinismului, analizând care din factorii enumerați mai sus au predominat și care au devenit secundari în perioada la care ne referim. Astfel, de exemplu, în perioada persecuțiilor, hotărârea de nezdruccinat a mucenicilor în fața chinurilor și a morții a reprezentat pentru mulți dovada vie a credinței în Hristos și mărturia personală a

²⁹ Șozomen, *HE V*, 16 (trad. M. Cousin, Paris, 1676, p. 299; cf. SC 495, p. 173), citându-l pe Iulian, *Ep.* 49.

biruinței Sale asupra morții. Odată cu sosirea la putere a împăraților binevoitori față de creștinism, cultul mucenicilor a luat noi forme. Atenția oamenilor era captată nu atât de exemplul personal al mucenicilor cât de puterea minunată care provenea din sfințele lor moaște. Deasupra mormintelor de mucenici au fost construite mănăstiri, care au devenit, apoi, centre de pelerinaj. Se efectuau lungi călătorii pentru a ajunge la aceste morminte, în nădejdea împlinirii dorințelor celor mai arzătoare. Dacă altădată, creștinii îi cinsteau pe mucenici, în primul rând, ca pe mărturisitori ai creștinismului, acum, poporul de rând vedea în ei, înainte de toate, făcători de minuni și vindecători.

În trecut, chiar și adunările creștinilor ce se organizau în afara Euharistiei aveau un caracter mai mult sau mai puțin privat. Omul de pe stradă nu putea participa la agapele dintr-o biserică domestică, pentru că era oprit la ușă de un servitor sau chiar de stăpânul casei. Toți participanții se cunoșteau foarte bine. Spre deosebire de biserică domestică, bazilica era o sală pentru adunările comunitare. La majoritatea slujbelor, puteau participa toți cei care doreau. Portarii speciali desemnați în aceste funcții (*thyrsarii, ostiarii*) vegheau doar ca nimeni din exterior să nu intre în biserică în timpul Euharistiei.²⁹ Așa cum știm din practica Bisericii din Ierusalim și Constantinopol, slujbele erau adesea săvârșite în stradă și erau însoțite de procesiuni în care se intonau cântări de preamărire a lui Dumnezeu.³⁰

În secolul al IV-lea, Biserica a atras mulțimi amestecate de curioși. În fața unui asemenea aflux de oameni, întâlnirea față față a catehetului cu prozelitul a trecut pe locul al doilea și a cedat locul propovăduirii publice în fața a sute, și uneori, chiar a mii de persoane. În unele eparhii, episcopii au fost constrânși să se adreseze unei părți din public prin intermediul traducătorilor. Astfel, de exemplu, la Ierusalim, omilia în greacă trebuia tradusă în aramaică, la Antiohia în siriacă, în Egipt în coptă. Iar dacă în Africa de Nord limba Bisericii era latina, totuși, limba maternă a majorității populației rămânea punica.

²⁹ A. Michel, „Portier”, DTC 12/2, col. 2600-2602.

³⁰ Sozomen, HE VIII, 8.

În ceea ce privește semnele și minunile, acestea nu au lipsit nici în timpul Apostolilor, al apologetilor și al mucenicilor, nici în perioada care a urmat. În situația de față, problema nu este de a ști dacă minunile s-au înmulțit în secolul al IV-lea, ci, dacă ele au devenit un factor mai important în convertirea la creștinism. În ansamblu, se poate observa că minunile au dobândit un caracter mai public și, în anumite cazuri, politic. Potrivit tradiției, împăratul Constantin datora convertirea sa la creștinism (cu toate nelămuririle sale) apariției pe cer a semnelor Sfintei Cruci³¹. Constantin, deși atribuia victoriile sale Marelui Dumnezeu al creștinilor, continua, nu mai puțin, să-i cinstească și pe zeii romani și să bată monede care îl reprezentau ca zeul Mithra. Prin urmare, o minune putea fi o cauză, dar nu mijlocul principal de convertire. Tocmai de aceea, Biserica insistă pe o cateheză atentă, fără de care, convertirea nu putea fi deplină și întreagă.

Ultimul factor fără caracter didactic în procesul de încreștinare îl reprezintă metodele de acțiune politice și militare. La sfârșitul secolului al IV-lea, Bisericii i-au fost acordate mari privilegii. Păstăurile Bisericii erau scutite de impozite, iar slujitorii cultului erau eliberați de obligații civile și nu plăteau taxe. Episcopii nu erau supuși jurisdicției tribunalelor civile. Autoritățile Bisericii au început să ceară împăraților arderea sau închiderea templelor păgâne³². Astfel, de exemplu, la Alexandria, creștinii au încercat mult timp, dar fără succes, să obțină marelui Serapeum, adică templul lui Serapis și al lui Dionysos. Apărarea păgână a templului a fost distrusă abia după proclamarea edictului imperial prin care se ordona nimicirea tuturor templelor păgâne din Alexandria.

Într-un moment de lirism militant, Eusebiu de Cezareea putea scrie că păgânii se îndreaptă către Dumnezeul creștinilor doar privind la cât de ușor erau distruse templele lor³³. Dar păgânii cu

³² Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinii* I, 28. Sfântul Chiril al Ierusalimului descrie apariția unei cruci luminoase pe cer, deasupra Golgoetei, în *Scrierile* sa către Împăratul Constantin, 4.

³³ Despre impozite și taxe: *Codexul teodosian*, 16, 2, 40 (în 412); despre tribut: 16, 2, 12 (355); Sinodul al V-lea de la Cartagina (401 ?), canonul 3; despre distrugerea templelor păgâne: Sinodul al V-lea de la Cartagina, canonul 2; Sozomen, HE I, 18; V, 16-17; Sozomen, HE III, 17.

³⁴ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinii* III, 57.

greu puteau subscrie la părerea subiectivă a istoricului de la curtea împăratului. Un episcop sirian, Marcel de Apamea, care distrușese mai multe temple păgâne la porunca împăratului Teodosie I, a fost ars de viu de mulțimea păgânilor revoltați de o asemenea blasfemie împotriva locașurilor lor de cult³⁵.

Distrugerea templelor păgâne, trăită ca o imensă ofensă adusă evlaviei lor (*pictas*), stârnea, mai degrabă, sentimente de ură față de creștini decât să contribuie la convertirea păgânilor. Dar bunăvoința din ce în ce mai crescută a împăratului și ajutorul militar însoțit de îndemnul spre adoptarea creștinismului întâlneau, peste tot, un real succes, mai ales în rândul celor nevoiași³⁶. Să ne amintim că împăratul Iulian se plângea de faptul că creștinismul se răspândea datorită „generozității față de oamenii din jur”.

Iulian intenționa să reînvie păgânismul după „chipul și asemănarea” creștinismului. Creștinii dețineau mănăstiri, spitale și case de oaspeți pentru pelerinii săraci. Prin urmare, împăratul Iulian a început și el să deschidă mănăstiri pentru acei păgâni care doreau să ducă o viață „filosofică”, după cum se numea vocația monahală printre creștini. În plus, împăratul voia să preia exemplul ospitalității creștinilor; în schimb, inițiativa sa nu a fost întâmpinată cu prea mult entuziasm din partea păgânilor.

Iulian simțea că nu va reuși să submineze creștinismul persecutând pe toți credincioșii, având în vedere că, după anul 360, aceștia reprezentau o putere semnificativă în Imperiu. Din această cauză, acționa cu multă prudență. Mai întâi, a încercat să reorganizeze cultul păgân după exemplul Bisericii. În poezie, literatură și filosofie, păgânismul dispunea, indirect, de numeroase mijloace didactice. Pe de altă parte, nici Homer, nici ceilalți scriitori clasici nu puteau pretinde că erau deosebit de cinstiți printre păgâni, precum era Sfânta Scriptură printre creștini. Păgânii aveau excelenți gramaticieni și retori, dar mai puțini predicatori, apologeti și cateheți.

Spre deosebire de creștinism, păgânismul nu era o religie a convertirilor și nu cerea, așadar, vreo lucrare spirituală intensă. Atâta vreme cât structura relațiilor sociale era saturată de păgâni, nu era

³⁵ Sozomen, *HE VII*, 15; *Fericitul Teodoret al Cirului*, *HE V*, 21; *Salpicius Severus*, *Vita sancti Marini* 11-15.

³⁶ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinii III*, 58.

nici o nevoie de a propovădui păgânismul. Cu alte cuvinte, ceea ce se găsește în viața de zi cu zi nu are nevoie să fie amintit. Când timp creștinismul era puțin remarcat în societate, păgânismul nu avea nevoie de dascăli.

Împăratul Iulian a înțeles că timpurile se schimbaseră și a hotărât să îndrepte lucrurile numind, în mod special, ceteți și predicatori pe lângă temple, așa cum se proceda la creștini. Chiar a cerut filosofului Salustiu alcătuirea unei cateheze cu titlul *Despre zei și univers*. Numele cărții este foarte sugestiv, pentru că Salustiu încheie afirmând că zeii și universul au existat dintotdeauna. Salustiu încerca să justifice practica jertfelor, plecând de la principiul că trebuie adusă mulțumire zeilor pentru toate binefacerile trimise oamenilor. Cu toate că zeii nu se hrăneau cu aceste jertfe, totuși, aceste ritualuri consolidau ordinea și bunele moravuri publice. În ansamblu, Salustiu a reușit să realizeze doar un amestec confuz de politeism tradițional, de cosmologie politică și de neoplatonism. Dar ca program de cateheză, în cele din urmă, proiectul a eșuat.

Două viziuni ale educației elenistice: tertulianismul și origenismul

În Biserica din secolul al IV-lea, se observă interacțiunea complexă a două viziuni referitoare la rolul educației păgâne, pe care le-am menționat în capitolele anterioare. Mă refer aici la atitudinile anticulturale pe care le întâlnim la Tațian, Tertulian și Ipolit, în contrast cu teologia din Alexandria care arată multă prețuire față de roadele înțelepciunii elenistice. Înainte să vorbim despre diferențele majore dintre aceste poziții, să remarcăm toate punctele lor comune.

În primul rând, apologetii ambelor părți erau conștienți de falimentul moral al păgânismului pe care îl atribuiau idolatriei și înrobirii omului de către puterile demonice. Dar, în timp ce unii consideau că manifestarea păgânismului în ansamblul ei era vătămătoare, din punct de vedere moral, ceilalți recunoșteau că anumiți filosofi greci exercitau o influență benefică asupra obiceiurilor poporului.

În al doilea rând, pentru protagoniștii celor două curente, Sfânta Scriptură era cartea cârtilor. Ei cădeau de acord cu privire la prioritatea care trebuia oferită educației pentru studiul Sfintei Scripturi

în cadrul tradiției apostolice. Nici o altă carte nu putea fi așezată pe același plan cu Sfânta Scriptură. Educația întemeiată doar pe autorii păgâni era nimicitoare pentru suflet. A ști dacă credincioșii trebuie să citească literatura păgână și eretică sau dacă, mai degrabă, trebuie să se păzească și să citească doar cărțile recomandate de Biserica, rămânea, în continuare, o problemă controversată.

În al treilea rând, reprezentanții celor două tendințe erau de acord în privința condamnării sofistilor, a scepticilor și a epicureilor. În ciuda interesului deosebit din epoca elenistică pentru arta cuvântului, creștinii, formați de „filosofia barbară”, erau gata să sacrifice forma pentru conținut. Reprezentanții celor două tendințe aflate în conflict se deosebeau doar în ceea ce privește oportunitatea de a se lansa în întreceri oratorice îndelungate cu păgânii în folosirea mijloacelor retorice pentru a-i convinge.

Tertulian și partizanii săi³⁷ își imaginau, la modul ideal, o Biserica izolată în întregime, din punct de vedere cultural, de societate. Ei considerau educația păgână ca dăunătoare și visau ca, pe termen lung, să creeze un sistem de educație bisericească, care să nu se sprijine pe niciuna din resursele culturii păgâne. De asemenea, ei nu recomandau trimiterea copiilor creștini la școlile de gramatică și de retorică ale păgânilor. Interziceau credincioșilor lectură cărților eretice și considerau că lecțiile de filosofie conțineau tot felul de greșeli și de judecăți nefolositoare. Pentru Tertulian și Ipolit, filosofia reprezenta originea tuturor ereziilor³⁸.

Astfel de idei cu privire la relațiile dintre creștinism și cultura lumii înconjurătoare erau seducătoare prin simplitatea lor fără echivoc. Păgânismul era negru, creștinismul era alb, iar între cele două era o diferență imensă. Păgânismul era un vlăstar al puterilor demonice din care te puteai elibera prin Botez, cu condiția unei adânci pocăințe. Creștinismul, ca religie a convertirii, cerea renunțarea la trecutul păgân și slujirea lui Dumnezeu, cu întreaga ființă. Se poate presupune faptul că unii erau tentați să extindă înfrânările de la

³⁷ De exemplu, Sfântul Antonie cel Mare († 356), Sfântul Epifanie al Ciprului († 403), Sfântul Ișihie al Ierusalimului († 450).

³⁸ Tertulian, *De praescr.* 7; Sfântul Ipolit al Romei, *Ref.* I, Pref. 8; IV, 2, 3; IV, 4, 13; IV, 4, 51; V, 6, 2; V, 7, 1.

mâncare și băutură, îmbrăcăminte și bijuterii și asupra resurselor spirituale ale culturii.

Pe lângă toate acestea, mulți dintre credincioșii simpli priveau cu suspiciune filosofia ca școală în care vedeau o tehnică inutilă, chiar dăunătoare, pentru că se jongla cu ideile. Așadar, nimic surprinzător în faptul că, printre călugări, erau mulți adversari ai filosofiei. După cum am amintit deja, vocația monahală era numită adesea, în secolele IV-V, „filosofie”, subliniind astfel că nu prin exersarea minții în cele ale polemicii, ci prin trăirea unei vieți de virtute și de asceză se poate apropia cineva de taina Ființei dumnezeiești. Unii creștini considerau nedemnă implicarea în dezbaterile filosofice deschise, având în vedere că puterea Evangheliei, după cum zice Apostolul Pavel, nu stă în cuvânt, ci în Duh³⁹.

Cea de-a doua tendință, ai cărei reprezentanți de seamă au fost teologii din pleiada de la Alexandria precum și admiratorii lui Origen, se exprimă printr-o interacțiune mult mai inovatoare și mai pozitivă a gândirii ecleziale cu cele mai de seamă manifestări ale genului păgân. Această tendință a fost exprimată în secolul al IV-lea, în special, de către Părinții capadocieni. Sfântul Vasile al Cezareei Capadociei († 379) susține acest punct de vedere în *Către tineri, despre cum să ne folosim de scrierile păgâne* (Omilia a XXII-a). Sfânta Scriptură, spune Sfântul Vasile, este mult mai înaltă decât orice altă înțelepciune păgână, dar, în același timp, nici nu o poate înlocui întru totul. Sfânta Scriptură, în ciuda întregii sale bogății duhovnicești, nu învață, de exemplu, arta de a purta o polemică. Dialectica, retorica și filosofia suplinesc această funcție auxiliară, dar atât de importantă. Filosofia este slujnica teologiei și mama apologeticii, iar nu a ereziilor.

Reprezentanții celei de-a doua tendințe considerau, de asemenea, că dacă se citește, cu discernământ, clasicii păgâni, aleși cu grijă, atunci se pot extrage o mulțime de învățături. Numeroși dascăli, asemenea Sfântului Vasile cel Mare, nu negau în întregime înțelepciunea elenistică, ci făceau apel, pe bună dreptate, la discernământ. Sfântul Grigorie de Nyssa († cca 394) a scris despre punctele de vedere ale Sfântului Efreem Sirul († 373) cu privire la filosofie:

³⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Vita Antonii* 80; Sozomen, *HE* I, 18.

„El a asimilat ceea ce este folositor și a lăsat de-o parte ceea ce e nefolositor”⁴⁰.

Mulți dintre Sfinții Părinți din secolul al IV-lea primiseră o strălucită formare în retorică și erau departe de a dori să o condamne în mod categoric. Eusebiu de Cezareea era un adevărat enciclopedist creștin. Lucrarea sa, *Pregătirea evanghelică*, datorită mulțimii de citate din operele autorilor păgâni care nu s-au păstrat până în zilele noastre, este o adevărată comoară pentru istorici. În tinerețe, Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz (+ 390) l-au avut drept coleg de studii pe viitorul împărat Iulian la Academia din Atena, la clasa renumitului sofist păgân Libaniu (+ 395). Atunci când Libaniu s-a stabilit la Antiohia, a predat retorica tânărului, pe atunci, Ioan Gură de Aur (+ 407). Mai târziu, Libaniu s-a mândrit de faptul că elocvența Sfântului Ioan este în folosul creștinilor și nu al păgânilor⁴¹.

La mijlocul secolului al IV-lea, numeroși profesori de școală erau deja creștini. În mediile monahale apăruseră deja școli de exegeză a Sfintei Scripturi, cu toate că multe dintre ele nu puteau oferi un tip de învățământ asemănător programului general al școlii păgâne de retorică. Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă creștinilor săi să-și încredințeze copiiii călugărilor: chiar dacă vor avea unele lipsuri într-ale cunoașterii, cel puțin nu-și vor pierde sufletul. Sfântul Ioan Gură de Aur considera că „Iăranii creștini simpli, fără educație, cunosc mai multe despre cele dumnezeiești decât filosofi păgâni”⁴².

Unii creștini nu aveau ambiția să-și trimită copiiii la școlile păgâne: ei preferau să-și pregătească copiiii acasă. Profitând de această stare de duh, împăratul Iulian a promulgat un edict (în 362) prin care interzicea dascălilor creștini să mai predea în școlile de retorică, iar copiiilor creștini să-și studieze pe autorii clasici. Dacă creștinii insistă atât de mult să studieze „cărțile lor barbare”, atunci, să se mulțumească cu ele și să nu se ocupe cu științele grecilor. În rândul creștinilor care apreciau învățătura clasică, această decizie a

⁴⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De vita sancti patris Epiphanius Syri*, PG 46, 826. Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Vita Moisi* II, 11-12, 37-38.

⁴¹ Sozomen, *HE VIII*, 2, trad. M. Cousin, Paris, 1676, p. 481.

⁴² Sfântul Ioan Gură de Aur, *De statuis* 19, 1-2 (PG 49, 189-190).

împăratului a provocat un val de nemulțumire⁴³. Sfântul Grigorie de Nyssa s-a declarat fățiș împotriva acestui edict, subliniind faptul că doar fericirea vieții veșnice poate întrece bucuria pe care îi-o oferă educația.

Împărtășind opinia istoricilor antici, care interziceau creștinilor calea cunoașterii, împăratul Iulian încerca să-i lipsescă de posibilitatea de a-și apăra convingerile⁴⁴. Pentru a veni în sprijinul creștinilor, în această situație care le fusese special pregătită, doi teologi, Apolinare tatăl și Apolinare fiul (autorul renumitei erezii) au alcătuit, în scurt timp, o gramatică pe baza izvoarelor creștine și au parafrazat Sfânta Scriptură potrivit canoanelor poeziei și literaturii grecești. Astfel, de exemplu, au rescris istoria evreilor până la domnia lui Saul în stilul epopeii homerice. De asemenea, s-au scris comedii cu subiecte biblice, imitându-l pe Menandru, tragedii în tradiția lui Euripide și ode în stilul lui Pindar. Au mers până într-acolo încât au rescris Evangheliile sub forma dialogurilor lui Platon. Unii creștini nu au ezitat să-și manifeste ostilitatea vizavi de această atitudine atât de nepotrivită față de Sfânta Scriptură, cu toate că cei doi Apolinari au avut mulți admiratori și imitatori.

Este destul de greu de spus care din cele două tendințe, cea anticulturală sau cea selectivă, a predominat în secolul al IV-lea. Tendința anticulturală subliniază radicalitatea convertirii și diferența dintre creștinism și păgânism. Tendința selectivă ajută la transpunerea Veiștii celei Bune a mântuirii (adică, a Evangheliei) în limba culturii, favorizează dezvoltarea teologiei și apologeticii. Pe lângă toate acestea, nivelul relativ înalt de pătrundere a educației în societate a sprijinit dezvoltarea mijloacelor didactice de convertire, și, în primul rând, cateheza.

Două etape ale catehumenatului

În pofida multitudinii mijloacelor de convertire fără caracter didactic de care dispunea acum Biserica, totuși, cateheza nu a încetat să fie mijlocul cel mai important de transmitere a Evangheliei

⁴³ Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Ioventinum et Maximinum martyres* I (PG 50, 573).

⁴⁴ Sozomen, *HE V*, 18; Socrate, *HE III*, 16.

și instrumentul convertirii societății păgâne la creștinism. Secolul al IV-lea a fost nu doar secolul de aur al patristicii, ci și secolul de aur al predicării și al catehezei. Tocmai datorită pregătirii atente a candidaților la Botez, Biserica a fost în stare să mențină nivelul necesar al învățării de credință și exigențele morale.

Cu toate că numeroasele piedici exterioare din drumul păgânului către Biserică fuseseră înlăturate, totuși, pentru majoritatea oamenilor, alegerea creștinismului a rămas treptată, iar pregătirea pentru Botez s-a menținut îndelungată. Cunoașterea prealabilă a creștinismului a rămas, în continuare, neoficială. Întrucât Liturgia creștinilor devenea din ce în ce mai publică și mai solemnă, atenția păgânilor putea fi atrasă de noile edificii, de omiliile episcopilor din piețe, precum și de procesiunile din orașe desfășurate cu ocazia principalelor sărbători creștine.

După cum ne amintim, la sfârșitul secolului al II-lea, cateheza, la Roma, începea printr-o prezentare a creștinismului și se desfășura în două etape: în primul rând, primirea în rândul catehumenilor după o atentă discuție, în prealabil, apoi, trei ani mai târziu, o a doua discuție și înscrierea în grupul candidaților la Botez. Persoanele alese în acest fel primeau apoi Botezul după o perioadă de pregătire scurtă, dar intensă. Sistemul celor două etape a rezultat, în chip firesc, din nevoile cele mai stringente ale Bisericii. Discuția din cadrul întâlnirii prealabile era absolut necesară pentru perioada persecuțiilor. Creștinii erau obligați să se apere de acuzațiile conform cărora primeau în comunitatea lor religioasă pe oricine. Astfel, două categorii de catehumeni s-au impus de la sine: aceia dintre ei care erau pregătiți să primească Botezul și cei care încă nu făcuseră alegerea hotărâtoare.

În secolul al IV-lea, sistemul celor două etape devine mai evident și primește unele modificări. Întrucât perioada persecuțiilor în masă aparține, de acum înainte, trecutului, nu mai este imperios necesară alegerea candidaților doar în urma unei întâlniri prealabile. Prin urmare, nu este nimic surprinzător în faptul că informațiile noastre referitoare la această discuție prealabilă sunt foarte incomplete. În marile enorii din capitală, această întâlnire devine, practic, imposibilă având în vedere aflulul candidaților. Și deși se continuă, așa cum vom vedea în capitolul al VII-lea, practicarea unei

discuții amănunțite în Africa de Nord romană, la Ierusalim și la Antiohia nu mai auzim vorbindu-se despre aceasta. Tradiția unei discuții prealabile, mai mult sau mai puțin formală, părea să se mențină doar în Biserica de Apus.

În Răsărit, orice păgân care, după conversații cu prietenii sau întâlniri întâmplătoare, își manifesta dorința de a cunoaște mai multe despre creștinism se înscria în rândul catehumenilor. Rânduiala facerii catehumenului, mai bine confirmată în Apus, putea să conțină însemnarea cu semnul crucii, punerea mâinilor și citirea primului exorcism⁴⁵. Era necesar ca, în prima etapă, catehumenii să participe, periodic, la slujba accesibilă tuturor și să citească Sfânta Scriptură, dacă aveau această posibilitate. Nu existau ședințe de cateheză cu catehumenii în prima etapă, dat fiind faptul că, practic, în toate bisericile, puteau să asculte predica fără nici o piedică.

Deși catehumenii, la fel ca și credincioșii, se numeau creștini în majoritatea eparhiilor⁴⁶, Biserica nu avea, pretutindeni, aceeași severitate în exigențele morale impuse credincioșilor. Astfel, de exemplu, potrivit canoanelor Sinodului de la Elvira (305), a doua căsătorie era îngăduită catehumenilor, fără nici o consecință asupra viitorului lor Botez⁴⁷. Unii catehumeni practicau bigamia⁴⁸. Legea romană le pedepsea foarte aspru pe femeile pentru adulter, în timp

⁴⁵ Sinodul de la Elvira (cca 305), canonul 39, vorbește despre punerea mâinilor și pecetea Sfintei Cruci. Vezi Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini* IV, 62. Marcu Diaconul, *Vita sancti Porphyrii episcopi gazensis* IV, 31 (PL 65, 1226) vorbește despre semnul Sfintei Cruci. Vezi Sinodul de la Constantinopol (381), canonul 7 (autenticitatea este îndoielnică).

⁴⁶ Sinodul de la Elvira, canonul 45; Feriicul Augustin, *Tract. in ev. Ioann.*, 44, 2. Nu era peste tot astfel. Potrivit practicii din Antiohia, doar credincioșii se numeau creștini. Vezi Sfântul Ieronim Gură de Aur, *Cat.* I, 44. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, III, 5, considera că până la ungerea cu Sfântul și Marele Mir în cadrul Botezului, nu se putea cădea numi creștin, în sensul propriu al cuvântului, adică mirat.

⁴⁷ Sinodul de la Elvira, canonul 10. Canonul 11 al aceluiași Sinod face mențiunea că dacă o femeie catehumen se căsătorește cu un bărbat care și-a părăsit, ilegal, soția anterioară, adică a încălcat porunca de la Lc. 10, 16, atunci, perioada ei de probare se prelungește până la cinci ani. Potrivit canonului 68, pentru uciderea unui copil nou-născut, o femeie catehumen nu putea fi botezată decât pe patul de moarte. Vezi Feriicul Augustin, *De fide et operibus* 1-2.

⁴⁸ Feriicul Augustin, *De bono coniugali* 18, 21.

ce pentru bărbați nu era prevăzută nici o sancțiune. Mulți bărbați bogăți, pe lângă soțiile lor, aveau și concubine, adică amante legitime dintr-o clasă socială inferioară³⁰. În ciuda presiunii venite din partea practicilor păgâne, Biserica considera aceste norme sociale ca fiind cu totul nepotrivite pentru creștiniibotezați și, prin urmare, îi excomunica până în ziua morții pe cei care încălcaseră acest canon³¹.

Cetățenii cu funcții de conducere în Imperiul Roman slujeau în calitate de flămîni³² și intra în atribuțiile lor să finanțeze jertfele și spectacolele. Era ca un fel de impozit pe care cei bogăți trebuiau să-l plătească. Devenind catehumeni, acești cetățeni trebuiau să renunțe la astfel de obligații, ceea ce nu era întotdeauna posibil pentru ei. În cazul în care catehumenul continua să-și împlinească obligațiile ca flămîni dar nu participa personal la jertfe, atunci, durată de încercare era prelungită până la trei ani. În schimb, pentru creștindincioși, pedeapsa era, desigur, mult mai aspră: cel care greșise nu era primit la Sfânta Împărtășanie decât după o pocăință îndelungată, sau doar pe patul de moarte, în funcție de gravitatea păcatului³³. Catehumenii care luau parte la jertfe și apoi se pocăiau, puteau fi hirotoniți preoți, dat fiind că Botezul șterge toate păcatele³⁴.

Catehumenii care se fuseseră să frecventeze Biserica pentru o lungă perioadă de timp, puteau deveni candidați la Botez dacă cineva dintre clerici devenea garant pentru ei. În comparație cu aceștia, credincioșii care evitaseră întâlnirile cu ceilalți creștini trebuiau să facă pocăință și nu erau primiți la Sfânta Împărtășanie timp de șase ani³⁵.

În Palestina, catehumenii posteau miercuri și vineri, adică în același timp cu cei credincioși. Judecând după uimirea Egeriei,

³⁰ Feriicul Augustin, *De fide et operibus* I, 1-2; 18, 33; *Serm.* 393; 132, 2.

³¹ Sinodul de la Elvira, canoanele 8-10; 61. Textul este foarte scurt și neclar. Mă bazez pe reconstituirea lui C.J. Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, 1, pp. 226-227. Vezi Feriicul Augustin, *Serm.* 224, 3-4; *De coniugis adulteris* I, 28, 35; II, 16, 16. În unele regiuni, adulterul femeilor era pedepsit cu moartea. Vezi Feriicul Ieronim, *Ep.* 147, 4.

³² Preoți cu atribuții speciale în vechiul Rome, care slujeau fie trei zeci de timp, fie alte douăsprezece zeci mai mici.

³³ Sinodul de la Elvira, canoanele 2-4; 55; vezi canonul 59.

³⁴ Sinodul de la Ancira (314), canonul 12; Sinodul de la Niceea (325), canonul 14.

³⁵ Sinodul de la Elvira, canoanele 45-46.

acest obicei nu era universal³⁶. La Ierusalim, ritmul ascetic era dat creștinismului de către monahi, care, la sfârșitul secolului al IV-lea, dobândiseră deja o influență considerabilă în Biserică.

Durata minimă a primei etape a catehumenatului în cadrul eparhiilor era definită în diverse moduri. În Spania, de exemplu, un sinod local hotărâse că acesta trebuia să dureze doi ani³⁷. *Tradiția Apostolică* recomandă trei ani, dar această perioadă putea fi prelungită sau scurtată de la caz la caz³⁸.

Practica amănării Botezului

În secolul al IV-lea, practica amănării, la nesfârșit, a Botezului a devenit o abateră larg răspândită. Chiar și în familiile creștine evlavioase, Botezul timpuriu nu era o regulă generală³⁹. Unii dascăli, după cum le dicta experiența personală, recomandau Botezul atunci când patimile tinereții s-au mai potolit. Astfel, de exemplu, Sfântul Martin de Tours, devenit catehumen la vârsta de zece ani, a fost botezat la 23 (25 ?) de ani, Sfântul Vasile cel Mare și Rufin la 26 de ani, Sfântul Grigorie de Nazianz la 28 de ani, Paulin de Nola la vârsta de 37 de ani. Feriicul Augustin, care fusese primit în rândul catehumenilor încă din copilărie, a fost botezat după îndelungi căutări și lupte duhovnicești la 33 (34 ?) de ani. Numărul catehumenilor în bisericile din secolul al IV-lea și începutul secolului al V-lea era comparabil cu numărul credincioșilor.

Catehumenii care își amânau Botezul până în clipa morții erau numiți *clitici*, dat fiind faptul că primeau taina pe patul de moarte (*clitici*). Pentru Michel Dujaier, Botezul era acordat diferențiat deoarece

³⁶ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 27, 5.

³⁷ Sinodul de la Elvira, canonul 42. „Cei care își însușesc elementele de bază ale credinței, dacă au un bun renume, trebuie primiți la harul Botezului după doi ani”.

³⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* XL, 28; CA VIII, 32, 16.

³⁹ Vezi Timothee d'Alexandrie, *Réponses catoliques*, 4, 2. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* XL, 28, recomandă botezul copiilor sănătoși la vârsta de trei ani. Biserica coptă reprezintă o excepție. Deja în anul 310, copiii aveau obiceiul să boteze copiii părinților creștini în a patra sâmbătă din Postul Mare. Vezi O.H.E. Burmester, *The baptisinal rite of the Coptic Church*, pp. 82-83.

răvna catehumenilor se răcise iar disciplina bisericească slăbise⁷⁹. Dar, dimpotrivă, se poate gândi că, tocmai, pentru că Biserica nu scăzuse cu nimic nivelul exigențelor morale, mulți dintre păgânii care simpatizau cu creștinismul, profund conștienți de responsabilitatea pe care o va aduce viitoarea condiție de botezați, nu îndrăzneau să facă pasul hotărâtor către apa Botezului.

Împăratul, de exemplu, care trebuia să lupte în război, să semneze condamnări la moarte și să înăbușe în sânge revoltele, nu putea fi un creștin botezat, pentru că, în acest caz, potrivit canoanelor Bisericii, ar fi fost excomunicat imediat și nu ar fi fost reprimat decât după o lungă și umiltoare pocăință. Pentru a evita această situație, unii împărați și alte persoane cu funcții importante erau botezați cu puțin înainte de moarte, în special împăratul Constantin, iar el a inspirat o deplorabilă tradiție pe care au urmat-o fiii săi și mulți alți cetățeni nobili. Împărații Valentinian, Valens și Teodosie I au primit un Botez „clinic” în timpul unei boli grave, aflându-se în pericol de moarte⁸⁰. În lipsa unui preot în imediata apropiere, chiar și un laic putea săvârși un Botez din necesitate, „clinic”⁸¹.

În omiliile lor, Sfinții Părinți din secolul al IV-lea îi îndemneau adesea pe catehumeni să nu-și amâne Botezul⁸². Cu toate acestea, mulți catehumeni încercau să se sustragă, pretextând că doreau să fie botezați cu ocazia unui praznic împăresc. Sfantul Grigorie de Nazianz menționează o părere larg răspândită: „Voi aștepta sărbătoarea Luminilor (Boboteaza): Paștile este mai important pentru mine; voi aștepta Rusalile”⁸³. Acestor oameni trebuia să li se explice că orice timp este potrivit pentru Botez. Predicatorii se străduiau să prezinte în linii subtile săvârșirea Botezului chiar înainte de moarte și se nevoiau să trezească curiozitatea catehumenilor prin aluziile

⁷⁹ M. Dujalet, *A History of the Catechumenate*, pp. 79-84.

⁸⁰ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinianus* IV, 62. Despre Teodosie: Socrate, *HE* V, 6; Sozomen, *HE* VII, 4. Vezi H. Thurston, „When baptism was delayed”, pp. 529-541. Despre tundera în monahism ca „al doilea botez”, vezi Leontiu de Neapoli, *Vita S. Symonis Salii* 131.

⁸¹ Sinodul de la Elvira, canonul 38.

⁸² Sfantul Ioan Gură de Aur, *Cat. Montf.* (PK) I, 4-11; în *Acta Apostolorum Inimulue* 23 (PG 60, 182); Cronația de Aquileia, *Or.* 15.

⁸³ Sfantul Grigorie de Nazianz, *Or.* XI, 24, trad. P. Gallay, SC 358, p. 251. Vezi Sfantul Ioan Gură de Aur, în *Acta Apostolorum Inimulue*, I, 1.

la Sfânta Euharistie, Sfânta Taină a credincioșilor la care nu ar fi avut acces decât după Botez.

Primirea în categoria „celor pentru luminare” (*illuminandi*)

Catehumenii care luaseră hotărârea de a fi botezați în curând, își dădeau numele preotului pentru înscrisirea prealabilă (*onomatographia*). Cel mai adesea, acest lucru avea loc cu puțin înainte de marile praznice împărătești: Crăciunul (25 decembrie), Boboteaza (6 ianuarie), Sfintele Paști și Rusalile. La Tesalonic nu se boteza decât la Paști⁸⁴. În Capadocia se boteza tot de sărbătoarea Luminilor, Teofania⁸⁵. La Rusalii se botezau, de obicei, doar cei care aveau intenția să se boteze de Paști dar care avuseseră vreo piedică oarecare⁸⁶.

Este foarte probabil ca creștinii să fi început să prăznuiască sărbătoarea Nașterii Domnului încă de la sfârșitul secolului al II-lea, chiar dacă ziua sărbătorii nu a fost fixată definitiv decât în secolul al IV-lea. Conform celei mai plauzibile ipoteze, Nașterea Domnului și Boboteaza trebuiau să înlocuiască sărbătorile păgâne ale nașterii Soarelui nebiruit/ lui Mithra (*dies natalis Solis invicti*)⁸⁷ și cea a lui Osiris/Dionysos⁸⁸ prăznuite în aceeași zile. Sfintele Paști și Rusalile⁸⁹, cincizeci de zile mai târziu, urcă înapoi în timp la sărbătorile

⁸⁴ Socrate, *HE* V, 22.

⁸⁵ Potrivit mărturiilor Sfinților Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz.

⁸⁶ Tertulian, *De bapt.* 19; Papa Siricius al Romei (+ 399), *Ad Himerium Ep.* I, II, 3 (PL 13, 1134).

⁸⁷ Vezi R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, pp. 155, 244. Potrivit unei alte teorii (Duchesne, Talley), ziua în care se prăznuia Crăciunul era calculată în felul următor. Conform tradiției, Buna Vestire a avut loc în aceeași zi din calendar cu Răstignirea. Așadar, se considera că ea a avut loc pe 25 martie. Presupunând că Nașterea lui Hristos a avut loc exact după nouă luni de la Buna Vestire (= Răstignire), obținem 25 decembrie. La Antiohia, s-a început prăznuirea Nașterii Domnului abia la sfârșitul anului 370. Vezi Sfantul Ioan Gură de Aur, *Hom. In diem natalis*, PG 49, 351-362, cf. Ichnus PDIIF 8.

⁸⁸ B. Botte, *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie*, cap. III în special, pp. 70-74.

⁸⁹ În unele locuri, de exemplu în Spania, s-a prăznuat până în secolul al IV-lea sărbătoarea Rusalilor în a patruzecia zi de la Paști. Rusalile coincideau, în acest caz, cu înălțarea. Sinodul de la Elvira, canonul 43.

evreiești cu același nume. Încă din epoca apostolică, ele au fost reinterpretate în lumina noii revelații: moartea și învierea lui Hristos, precum și pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli.

Majoritatea locuitorilor din Ierusalim, precum și din alte eparhii, respectau vechea practică de a fi botezați la Paști. Săptămânile înainte de Sfintele Paști erau pentru catehumeni o perioadă de pregătire deosebit de intensă, care cuprindea lectura și studiul zilnic al Sfintei Scripturi, postul, rugăciunile comune și privegherile. Cele patruzeci de zile (*tessaraktis, quadragesima*), adică perioada de pregătire pentru Paști, este menționată ca un obicei existent prin canonul al 5-lea al Sinodului de la Niceea (325)⁷⁰. În cazul de față, numărul patruzeci este simbolic și nu corespunde numărului exact de zile de-a lungul cărora se întindea postul. În Sfânta Scriptură, patruzeci este un număr rotund care simbolizează plinirea timpului, vârsta maturității duhovnicești a omului, și, de asemenea, o perioadă care să asigure succesiunea unei generații.

Potrivit tradiției orale din secolul al II-lea, în perioada de patruzeci de zile dintre Înviere și Înălțare, Domnul a transmis Apostolilor Săi învățătura pe care trebuiau să o propovăduiască lumii întregi⁷¹. Patruzeci de zile erau, așadar, o perioadă ideală pentru cateheză. Cât privește postul și exorcismele, erau și acestea inspirate din exemplul lui Hristos, Care postise patruzeci de zile și fusese ispitit de diavol în pustie. Asemenea lui Hristos, catehumenii trebuiau să se supună unui post aspru, să reziste la ispite și să depășească ademenirile Satanei.

Durata postului de „patruzeci de zile” varia în funcție de tradițiile locale. În Iliria, în Grecia și în Egipt, se practica un post de șase săptămâni⁷². La Roma, perioada de dinaintea Sfintelor Paști (inea

⁷⁰ Canonul apostolic 69 (68), care cerea clericilor să postească în timpul Postului Mare sub pedeapsa excluderii de la praxis, a fost adoptat după Sinodul de la Niceea.

⁷¹ Fapte 1, 3; Tertulian, *Apol.* XXI, 23; *Quodvultdeus, Sermones de symbolis*, II, 8, 1-2.

⁷² Sfântul Atanasie cel Mare, *Scriptori festive seu pascale* 3, 6. Socrate, *HE V*, 22; Sozomen, *HE VII*, 19 (PG 67, 1177, trad. Cousin, Paris, 1626, p. 454). Pentru mai multe detalii, vezi T.J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, pp. 165-167.

tot șase săptămâni, iar săptămânile de post alternau cu săptămânile obișnuite⁷³. La Constantinopol și în provinciile învecinate până în Fenicia, postul începea cu șapte săptămâni înainte de Paști și ținea, în total, trei săptămâni cu întreruperi⁷⁴. Asprimea postului era înmuiață prin absența postirii, în general, în zilele de sâmbătă și duminică.

La Ierusalim, potrivit descrierii făcute de Egeria, perioada premergătoare Sfintelor Paști ținea opt săptămâni. Pentru că se numărau „patruzeci de zile” de post efectiv, iar la Ierusalim, se postea de luni până vineri, iar sâmbăta și duminica se întrerupea postul. Astfel, cele opt săptămâni cuprindeau patruzeci și una de zile de post, ținând cont de postul strict din Sfânta și Marea Sâmbătă⁷⁵. Această regulă era în vigoare în Cipru și în Antiohia⁷⁶. Istoricul Bisericii din secolul al V-lea, Socrate Scolasticul, remarcând marile deosebiri între tradițiile locale, constată cu uimire că, pretutindenea, perioada de dinaintea Sfintelor Paști este numită, prin convenție, „Păresimi”.

Catehumenii dornici să fie botezați în ajunul Sfintelor Paști trebuiau să-i dea preotului numele lor, cel mai târziu în a doua săptămână a Păresimilor⁷⁷. După aceea, îi aștepta o întâlnire cu episcopul. Egeria descrie practica de la Ierusalim în toate amănuntele:

Îndată ce preotul a notat toate numele, în ziua următoare, adică cea cu care încep cele opt săptămâni, se pune pentru episcop un tron (*thronos*) în mijlocul Bisericii celei Mari, adică la Martyrium. Se așază de o parte și de alta în tronuri și preoții, iar clericii stau cu toții în picioare. Apoi sunt aduși candidații (*competentes*) unul câte unul: dacă sunt de parte bărbătească, vin cu nașii lor (*cum patrribus*), dacă sunt de

⁷³ Socrate, *HE V*, 22. După cum am menționat deja în capitolul al II-lea, în secolele al II-lea și al III-lea, pregătirea pentru Botez, care se făcea înainte de Sfintele Paști, avea la Roma o durată de trei săptămâni. Vezi M.E. Johnson, „From three weeks to forty days: Baptismal preparation and the origins of Lent”, pp. 118-147.

⁷⁴ Sozomen, *HE VII*, 19.

⁷⁵ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 27, 1. Despre preistoria Postului Mare la Ierusalim, vezi M.E. Lages, „Étapes de l'évolution du carême à Jérusalem avant le V-ème siècle. Essai d'analyse structurale”, pp. 67-102.

⁷⁶ Sfântul Episcop al Ciprului, *Haer.* III, 2, 23; III, 75, 7; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Hom. de statuis* 20 (PG 49, 197).

⁷⁷ Sinodul de la Laodiceea, canonul 45.

parte femeiască, cu nașele lor (*cum matribus*). Și astfel, episcopul îi întreabă, pe rând, pe însoțitorii celui care a intrat, zicând: „Dacă ducă acesta o viață curată, dacă-și respectă părinții, dacă nu cumva este băutor sau mincinos?”⁷⁶ Și îi întreabă în legătură cu fiecare dintre vițiile cele mai grave ale omului. Iar dacă se probează a fi acela fără reproș față de toate cele în legătură cu care martorii prezenți au fost întrebați, episcopul, cu mâna proprie, îi scrie numele. Dacă însă vreunul este acuzat de ceva, poruncește ca acela să iasă afară, zicând: „Să se îndrepte și, după ce se va fi îndreptat, atunci să se apropie de baptisteriu.” Și așa se face cercetarea, atât pentru bărbați cât și pentru femei. Iar dacă vreunul este strălucit, dacă nu are martori care să-l cunoască, nu ajunge atât de ușor la Botez.⁷⁷

Acest tablou pe care Egeria l-a văzut la sfârșitul secolului al IV-lea la Ierusalim amintește, într-un mod foarte izbitor, de întâlnirea prealabilă descrisă în *Tradiția Apostolică* (TA). În ambele cazuri, subiectul principal al interogatoriului era reprezentat de calitățile morale ale persoanei, modul de viață, și nu de ideile sale. Observăm faptul că în *Tradiția Apostolică*, nașii au, de asemenea, un important rol ca garanți. Mărturia persoanei în cauză nu era suficientă. Era nevoie și de confirmarea celor din anturajul ei. Întâlnirea nu era o simplă formalitate; se putea amâna un candidat dacă recomandările erau nefavorabile sau dacă martorii lipseau.

În plus, era important să se evalueze sinceritatea dorinței de a primi Botezul. Uneori, catehumenii se grăbeau, vrând să fie botezați pentru un scop foarte pământesc⁷⁸; unii doreau să le facă pe plac stăpânilor lor, alții doreau să mulțumească un prieten, iar alții pentru a atrage atenția unei doamne creștine sau să plănuiască o căsătorie avantajoasă.

Sfântul Chiril al Ierusalimului recomandă folosirea timpului de pregătire pentru Botez în scopul unei meditații profunde. Fiecare catehumen trebuie să-și verifice sinceritatea intențiilor sale și să renunțe la orice ipocrizie și poftă trecătoare. Chiar dacă persoana se înfățișa cu motive nemărturisite în timpul Postului Mare, ea avea vreme să renunțe. În *Procatheza* introductivă, Sfântul Chiril adresează catehumenilor următoarele cuvinte:

⁷⁶ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 45, 2-4, pp. 227-229.

⁷⁷ Eusebiu de Cezareea, *HE* IV, 54.

Accept momeala unditei și te primesc pe tine, care ai venit cu intenție rea, dar am bună nădejde că te vei mântui. Poate că nu știai unde vii și nici ce fel de mreață te prinde. Ai intrat în lăuntrul mreșelor bisericilor. Lasă-te prins de via! Nu fugi lăsat de prinde cu undița nu ca să te omoare, ci ca prin moarte să-ți dea viață. Trebuie să mori și să înviezi! Ai auzit pe Apostolul zicând: «Morți păcatului, dar vii dreptății» (Rom. 6, 11-14). Mor pentru păcate, și trăiește pentru dreptate! Trăiește începând de azi!»⁷⁹

Pe cei care nu doreau să se pocăiască pentru motivele lor ascunse, Sfântul Chiril îi avertizează pe bună dreptate: „Apa te va primi, cu siguranță, dar Duhul Sfânt nu te va primi”⁸⁰. Într-o vreme în care privilegiile sociale ale creștinismului creșteau de la o zi la alta, catehumenatul ajută Biserica să-și păstreze fidelitatea față de idealul evanghelic. Astfel, catehumenatul oprea apariția și dezvoltarea unui creștinism nominal.

Candidații acceptați în urma întâlnirii cu episcopul, treceau într-un grup separat, „a celor care se pregăteau pentru luminare” (*phōtizomenoi, phōtisthesomenoi*), cum erau numiți, în general în Răsărit, catehumenii din cea de-a doua etapă. Comparativ, în Biserica de limbă latină se folosea termenul de *competentes*, care se poate traduce prin „candidați care concurează, care se nevoiesc, care așteaptă [botezul]”⁸¹.

Numele răsăritean *illuminandi* provine dintr-o idee biblică: Botezul văzut ca o luminare a omului⁸². Acest nume evidențiază caracterul

⁷⁹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 8. Vezi critica ipocriziei în *Cateheze* III, 7.

⁸⁰ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procatheze* 4, p. 8. Vezi Cat. XVII, 36; Sfântul Ioan Gură de Aur, Cat. Slav. V, 21; Sfântul Ambrozio al Milanului, *De myst.* 23.

⁸¹ Pe lângă aceste nume erau denumiri, folosirea cuvântului „catehumen” în izvoarele din secolele al IV-lea și al V-lea este încă oarecum neclară. Termenul general de catehumen îi desemnează, adesea, doar pe catehumenii din prima etapă, care se deosebesc de „cei care se pregătesc pentru luminare”, și nu pe toți catehumenii, în general. O parte din catehumenii din prima etapă erau întotdeauna prezenți în Biserică, în timp ce categoria „celor care se pregăteau pentru luminare” nu-și făcea apariția decât înainte de marile sărbători, în special înainte de Paști. De aceea, în momentul concedierii lor înainte de Liturgia credincioșilor, în majoritatea cazurilor, nu se făcea nici o deosebire între cele două categorii de catehumeni. Pentru o mai mare claritate a textului, am adăugat [din prima etapă] acolo unde originalul spune simplu „catehumen”.

⁸² II Cor. 4, 6; Evr. 6, 4; 10, 32. Vezi Sfântul Grigorie de Nazianz, Or. XL, 1.

mistic, purtător de lumină și transfigurator al Tainei. Botezul lumina cu o lumină nouă întreaga viață a creștinului. Botezul însemna, de asemenea, îmbrăcarea în haine albe, strălucitoare a omului celui nou. Botezul era pregustarea luminii învierii, a firii transfigurate. „Cei care se pregăteau pentru luminare” luau parte, înainte de pregătirea lor, la un ritual în care purtau făclii aprinse, o pregustare a nunții tainice cu Mirele ceresc, Hristos, din cadrul Botezului⁸⁴.

Luminarea însemna un pas înspre cunoașterea lui Dumnezeu, înspre deschiderea propriului suflet în așteptarea tainelor dumnezeiești. Nu este întâmplător faptul că tocmai asupra cunoașterii lui Dumnezeu insistă o rugăciune egipteană pentru catehumeni, alcătuită în secolul al IV-lea:

Mântuitorule și Stăpâne al tuturor oamenilor, Dezrobitor al celor eliberați, Ocrotitor al celor răscumpărați, Nădejdea celor care se află sub Mâna Ta atotputernică! Tu ai desființat păcatul; prin Fiul Tău Cel Unul-Născut, ai nimicit unelirile diavolului, i-ai zădărnicit vicisliurile, i-ai eliberat pe cei ținuți în lanțuri.

Îți aducem mulțumire pentru catehumeni, căci Tu ai binevoit să-i chemi prin Fiul Tău Cel Unul-Născut și să le dai cunoașterea. De aceea Te rugăm: întărește-i în cunoaștere pentru ca să Te cunoască pe Tine, Singurul și Adevăratul Dumnezeu, și pe Cel pe Care Tu L-ai trimis, Iisus Hristos (In 17, 3). Să se păstreze curați, prin învățătura Ta, și să propășească. Fă-i pe ei vrednici de baia celei de-a doua nașteri (Tit 3, 5) și de tainele Tale cele sfinte prin Fiul Tău Unul-Născut, în Duhul Sfânt: că Ție se cuvin slava și puterea acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.⁸⁵

Exorcismele

După primirea în rândul „celor care se pregăteau pentru luminare”, începeau întrunirile zilnice cu aceștia. Catehezele baptis male ale Sfântului Chiril al Ierusalimului, rostite în anul 340, reflectă practica de la mijlocul secolului al IV-lea, în timp ce Egeria descrie

⁸⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procat.* I: Cat. 1, 1.

⁸⁵ Serapion de Thmuis († 360), *Enchiridion*, 21, trad. A. Hamman, *Prêtres des premiers chrétiens*, pp. 180-181.

aceeași tradiție așa cum s-a continuat până la sfârșitul secolului al IV-lea. Ciclul pascal al slujbelor de la Ierusalim datorează mult genului liturgic al Sfântului Chiril. La mijlocul secolului al IV-lea, cateheza continua până în Sfânta și Marea Vineri, tocmai pentru că nu existau slujbe zilnice speciale în timpul Săptămânii Mari. Spre sfârșitul secolului, potrivit descrierii făcute de Egeria, pregătirea catehumenilor se încheia în Duminica Florilor, din cauza slujbelor lungi din Săptămâna Mare, așa cum se numea, la Ierusalim, săptămâna Patimilor Mântuitorului, slujbe care cereau mari pregătiri și nu lăsau timp pentru ședințe de cateheză⁸⁶.

În această etapă, cateheza era un lucru deosebit de important, și tocmai de aceea, ea reprezenta, atât la Ierusalim cât și în alte Biserici, prima îndatorire a episcopului. După cum ne amintim, în secolele al II-lea și al III-lea, cateheții puteau fi adesea laici (Iustin Martirul și Filosoful, Tertulian, tânărul Origen). Cu toate acestea, în secolul al IV-lea nu avem aproape nici o informație cu privire la cateheții laici⁸⁷. Pentru a putea organiza ședințele de cateheză în case particulare sau la biserică, trebuia cerută binecuvântarea episcopului⁸⁸. Distanța dintre clerici și laici se mărise considerabil.

Odată cu creșterea numărului de credincioși, a crescut, de asemenea, și numărul treptelor din ierarhia bisericească. În secolul al III-lea, apare treapta specială de exorcist, care este inferior diaconului, dar superior citetului și portarului⁸⁹. Funcția specială a exorcistului consta în alungarea duhurilor necurate din catehumeni și din cei posedați. La hirotesia întru exorcist, episcopul îi înmâna, în mod solemn, viitorului exorcist o carte ce conținea rugăciunile

⁸⁶ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 46, 4-5.

⁸⁷ Singura mențiune o găsim în CA VIII, 32, care reflectă, foarte probabil, o practică mai veche.

⁸⁸ Sinodul de la Laodicea, canonul 26. Dacă îl urmărim pe Balsamon pentru a înțelege verbul *exorcischi*, nu în sensul restrâns de „alungare a duhurilor necurate”, ci, în sensul mai general, de „a face tot ceea ce ține de cateheză”.

⁸⁹ Treapta de exorcist este menționată pentru prima dată într-o scrisoare a papei Corneliu (înaintea de 253) pe care îl citează Eusebiu de Cezareea în HE VI, 43, 14. Canonul 10 al Sinodului de la Antiohia (341) îngăduia horepiscopilor să hirotonescă exorciști. La Sulpiciu Sever, *Viața sfinților Martiri* 5, 2, Sfântul Martin de Tours, din smerenie, refuză să fie hirotonit diacon, dar atunci când episcopul îi propune o treaptă inferioară, cea de exorcist, acceptă.

pentru alungarea duhurilor necurate și rostea următoarele cuvinte: „Primește această carte și amintește-ți rugăciunile, și să ai puterea de a pune mâinile pe cei posedați, ceibotezați precum și pe catehumeni”⁹⁰. Observăm că în unele biserici nu erau hirotesisi exorciști, pentru că alungarea diavolilor era considerată ca o vocație profesională, o harismă specială⁹¹. În lipsa exorciștilor, alungarea duhurilor necurate era încredințată preoților și diaconilor.

Dacă în majoritatea Bisericilor exorcismele urmau după ședințele de cateheză baptismală, la Ierusalim omiliile adresate „celor care se pregătesc pentru luminare” începeau, dimpotrivă, cu exorcisme. În zori, înainte de ora șase dimineața, catehumenii trebuiau să meargă la biserică și să se prezinte în fața exorciștilor. Chipurile catehumenilor erau acoperite cu un văl special de pânză, care nu le îngăduia să vadă ceea ce se întâmpla. După cum explică Sfântul Chiril al Ierusalimului, scopul era de a-i ajuta pe catehumeni să se concentreze pe cuvintele de temut ale rugăciunii, fără a se lăsa distrași de elemente exterioare⁹². Din punct de vedere psihologic, o astfel de practică era foarte justificată: dacă închidem ochii, auzul și celelalte simțuri devin mai fine. Este foarte probabil ca vechiul ritual de alungare a duhurilor necurate să fi influențat ritualul de mai târziu al citirii rugăciunii de dezlegare din momentul spovedaniei individuale, când se acoperă capul penitentului cu epitrahilul.

Ritualurile de exorcizare, în diferite biserici, puteau să se deosebească în privința detaliilor. În capitolul următor, vom vedea cum se practicau exorcismele la Antiohia, în timp ce, în acest capitol, ne vom limita la tradiția din Palestina. La Ierusalim, exorciștii suflau peste chipurile catehumenilor, acoperite cu un văl, chemând numele lui Iisus Hristos. Sfântul Chiril al Ierusalimului compară această suflare cu focul care îl arde pe vrăjmașul nevăzut⁹³. Cuvintele exorcismelor, spune el, sunt „rugăciuni dumnezeiești, căci sunt adunate din dumnezeieștile Scripturi”⁹⁴. *Martyrium*-ul de pe Golgota, unde predica Sfântul Chiril, era vestit pentru puterea sa deosebită

⁹⁰ Sinodul din Galia (475 ?), canonul 7 (PL 148, 182): „Accipe et commemora et habeto potestatem imponendi manus super energumenum sive baptizatum sive catechumenum”.

⁹¹ CA VIII, 26.

⁹² Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procat.* 9.

⁹³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procat.* 9; *Car.* I, 6, 19.

de a alunga duhurile necurate datorită apropierei de instrumentul principal al biruinței asupra puterilor răului, apropierea de adevărata Cruce a Domnului⁹⁵.

Cei care ajungeau la *Martyrium* înainte de ora stabilită, trebuiau să aștepte desfășurarea exorcismului de dimineață. Nu știm cât timp durau exorcismele, dar, din unele aluzii, ne putem da seama că această procedură dura mult timp⁹⁶. Sfântul Chiril al Ierusalimului cerea celor care așteptau să se înfrâneze de la cuvinte deșarte și clevetiri referitoare la politica Bisericii. (Subliniem faptul că Sfântul Chiril a fost de trei ori trimis în exil și tot de trei ori și-a reocupat scaunul în timpul episcopatului său zbuciumat (348-386) de apogeul crizei ariene.) Cel mai bine era să iei cu tine o carte pentru a o citi, așteptând sosirea episcopului. După cum în Antichitate se citea cu voce tare sau cu voce mai înceată, Sfântul Chiril îi sfătuia pe cei care nu aveau carte să-l asculte pe vecinul lor. Femeilor, Sfântul Chiril le recomanda să cânte imnuri. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, între exorcisme și ședința de cateheză, se săvârșea în rotunda învierii o slujbă de dimineață (*missa matutina*)⁹⁷.

După slujbă, „cei care se pregăteau pentru luminare” se așezau într-un semicerc în jurul episcopului, femeile într-o parte, bărbații de cealaltă parte, și lângă fiecare dintre ei, nașii și nașele lor. Episcopul era adesea însoțit de preoți, de diaconi, precum și de văduve și de călugări. Toți creștiniibotezați care doreau, puteau participa la ședințele de cateheză. Portarii supravegheau atent ca nimeni din exterior să nu pătrundă în biserică în timpul acestor ședințe, dat fiind faptul că atât catehumenii din prima etapă cât și ceilalți nu erau primiți înăuntru.

⁹⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procateheză*, 9, p. 11. Vezi și *Car.* XIII, 3; Sfântul Atanasie cel Mare, *Expositiones psalmorum*, 33; *De inc.* 30, 6-7; 31, 2; 32, 4.

⁹⁶ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheză*, IV, 13: „Vestim pe Cel răstignit, și demonii tremură”, p. 56. Vezi Fericiul Ieronim, *Ep. Ad Marcellinum* 46.

⁹⁷ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* XL, 27: „Nu respinge remedii exorcismului și nu te descuraja de durată acestuia” (trad. P. Gallay, SC 358, p. 261).

⁹⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procat.* XIII, 14; vezi Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte...*, 46, 1; Anonim, *Vita sancti Caesarii episcopi arolensis* I, 19 (PdlF 67, pp. 85-86). Excouri ale tulburării din Biserica în Cateheză XV, 7.

Disciplina arcană

Ședințele de cateheză pentru „cei care se pregăteau pentru luminare” erau pline de o atmosferă de taină. La sfârșitul *Procathezei* Sfântului Chiril, găsim următoarea însemnare a celui care distribuie textul: „Acesta omiliu baptismale pentru «cei care se pregătesc pentru luminare» pot fi citite de către candidații la Botez precum și de credincioșii botezați. Nu le da, în nici un caz, catehumenilor [din prima etapă] nici altora care nu sunt creștini, căci altfel, vei răspunde înaintea Domnului”. Copiile acestor ședințe aveau o răspândire confidențială și nu trebuiau să cadă în mâinile păgânilor și ale catehumenilor din prima etapă. A divulga taina din cadrul ședințelor de cateheză celor neinițiați era un act de trădare.

Când se rostește cateheza și un catehumen te întreabă ce au spus învățătorii, nu spune nimic celui de afară! Căci taină îți predăm și nădejdea veacului ce va să fie. Păstrază taina pentru cei care te răsplătește! Să nu zică cineva vreo dată: „Ce vătămare se aduce dacă aud și eu?”. Și bolnavii cer vin. Dar dacă li se dă vin într-un timp nepotrivit, boala se înrăutățește și se nasc două rele: bolnavul este pierdut, iar doctorul hulit. Tot astfel și catehumenul, dacă va auzi de la cel credincios: și catehumenul se vatămă, căci nu înțelege ceea ce a auzit, critică cele ce se fac aici și-și bate joc de cele spuse; și este osândit și credinciosul ca un trădător. Tu stai acum ca la un hotar! Bagă de seamă ca nu cumva să spui ceva! Nu pentru motivul că învățăturile nu sunt vrednice de a fi spuse, ci pentru că auzul nu este vrednic de a le primi. Erai și tu odinioară catehumen, și nu-ți istoriseam nimic din învățăturile de acum. Când vei afla, prin experiență, măreția învățăturilor, atunci vei cunoaște că sunt nevrednici catehumenii să le asculte.”

După o astfel de descriere, ne putem imagina, cu ușurință, următorul tablou: toată lumea s-a adunat pentru Liturghia catehumenilor. „Cei care se pregătesc pentru luminare” stau separați de ceilalți catehumeni și, cu voce înceată, își împărtășesc impresiile referitoare la recente ședințe de cateheză. În acest moment, un catehumen se strecoară în grupul lor și încearcă să înțeleagă despre

⁹⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* XII [pp. 12-13].

ce vorbesc. De îndată ce l-au remarcat pe curios, tac imediat sau încep să vorbească în șoaptă.

Avem în fața noastră rezultatul acestei tendințe generale pe care am încercat să o urmărim în capitolele anterioare. Încă din timpurile apostolice s-a observat o diferență între „lapte” și „hrană tare”, adică între învățătura adresată tuturor și cunoașterea profetică pe care doar cei cărora Dumnezeu le-a descoperit-o sunt în stare să o asimileze. În acea perioadă nu exista încă o diferență între partea publică și partea mai tainică a slujbei, pentru simplul motiv că în-tâlnirile creștinilor aveau un caracter mai mult sau mai puțin privat și închis.

În secolul al II-lea, fundamentele învățăturii dogmatice a Bisericii, formulate într-o manieră sintetică în dogmele de credință, erau accesibile tuturor. Iar dascălii insistau pentru ca Vestea cea Bună și mântuirea a creștinismului să nu fie decât la îndemâna celui care, în inima sa, a renunțat deja la obiceiurile vieții păgâne și a luat hotărârea de a trăi potrivit învățăturii lui Hristos. În structura liturgică a vieții bisericești, schimbările se înfăptuiesc treptat. După cum mărturisește Tertulian, nu exista obiceiul de a tălculi Taina Euharistiei în prezența celor neinițiați. Odată cu trecerea timpului, a apărut diferența între Liturghia catehumenilor, deschisă tuturor, și Liturghia credincioșilor, la care erau primiți doar cei inițiați⁹⁹. În secolele al II-lea și al III-lea, s-a continuat să se scrie deschis despre Botez, tocmai pentru a opune taina creștină misterelor păgâne.

După cum am văzut deja, în secolul al III-lea, la școala din Alexandria, problemele adânci de dogmatică au fost transferate în domeniul cunoașterii ezoterice, care era o cunoaștere ascunsă, în mod intenționat, minților truștii. Se putea vorbi cu oricine despre descoperirea lui Dumnezeu în istorie, în timp ce învățătura despre natura veșnică a lui Dumnezeu era încredințată unui cerc foarte restrâns. Interpretarea literală a Scripturii era la îndemâna fiecăruia, în timp ce interpretarea alegorică, potrivit lui Origen, era rezervată doar celor aleși.

⁹⁹ Denumirea de *mister catehumenarum* este folosită, pentru prima dată, după câte știu, de Sfântul Ioan Casian († 435), *Institutiones* XI, 16; vezi Sinodul din Galia, canonul 86.

Dezvoltând și fixând în cult aceste tendințe, Biserica se sprijinea pe două tipuri de argumente: pedagogice și mistagogice. Un bun pedagog caută să expună logic învățătura, mergând dinspre lucrurile simple spre cele complicate. Acesta se nevoiește intens să nu creeze haos în rândul auditoriului, pentru ca elevii săi să-l înțeleagă drept. Mistagogul (*mystagogos*), în schimb, are o altă sarcină. Prima sa grijă este aceea de a nu se profana taina pe care a descoperit-o discipolului său. Mai întâi, el trebuie să se convingă că ascultătorii săi sunt vrednici să primească, cu atenție, cuvintele sale, și că nu vor profana ceea ce este sfânt.

Pedagogul și mistagogul, stăruind cu privire la o pregătire قابلă a ascultătorilor lor, urmăreau diferite scopuri: pedagogul se preocupa de înțelegerea învățăturii, în timp ce mistagogul se îngrijea ca taina să fie revelată doar celor care erau vrednici de ea. În viața Bisericii, aceste două aspecte, pedagogic și mistagogic, au fost prezente încă de la început. Pentru a simplifica și a sintetiza, se poate spune că în perioada apostolică, au prevalat argumentele pedagogice, în timp ce, în secolul al IV-lea, tendințele mistagogice au fost pe primul loc.

Sfântul Vasile cel Mare numea Sfânta Euharistie împărtășirea „de lucrurile bune”: evita să folosească cuvintele „Trup și Sânge”¹⁰⁰. Fericitul Grigorie de Nazianz, în predica sa cu privire la Botez, se ferea chiar să și pomenească despre Euharistie: „Tu ai, astfel, ceea ce poate fi mărturisit din taina noastră și nu este interzis urechilor multitudini”¹⁰¹. Sfântul Epifanie al Ciprului, descriind Sfânta Euharistie, se face înțeles folosind expresii încă și mai tainice: „S-a sculat în timpul Cincei și a luat aceasta, a mulțumit și a zis: «Acesta este astăzi»”¹⁰². Sfântul Teodoret al Cirului (393-466), într-unul din dialogurile sale, consideră necesar să se limiteze la semi-aluzii¹⁰³. Istoricul Sozomen se ferește, de asemenea, să descrie tainele din cauza temerii că lucrarea sa ar putea cădea în mâinile celor neinițiați¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Ep.* 217, canonul 75.

¹⁰¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* XI, 45, trad. P. Gallay, SC 358, pp. 307-309.

¹⁰² Sfântul Epifanie al Ciprului, *Anacoreti* 57, 3-6 (PG 43, 117).

¹⁰³ Fericitul Teodoret al Cirului, *Exanistes* II, 151-152.

¹⁰⁴ Sozomen, *HE* VIII, 5, 21.

Catehumenii cei mai pricepuți în studiul Sfintei Scripturi trebuiau, cel puțin, să înțeleagă ceea ce se întâmpla în timpul părții cu caracter închis a slujbei, pentru că nu le era interzis să citească relatările Evangheliștilor referitoare la Cina cea de Taină, nici epistolele Sfântului Apostol Pavel, în special cuvintele Apostolului despre cea mai veche tradiție euharistică de la I Cor. 11, 17-34¹⁰⁵.

În practica Bisericii din Ierusalim, la fel ca în multe altele din secolul al IV-lea, se instalase obiceiul de a împărți cateheza în două părți: dogmatică și mistagogică. În majoritatea cazurilor, dogmatica era predată catehumenilor de-a lungul Postului Mare. Mistagogia, adică învățătura despre Sfintele Taine, făcea obiectul unei cateheze speciale pentru neofiti (*neophotiston*), care se organiza, de obicei, în timpul Săptămânii Sfintelor Paști, adică Săptămâna Luminată. Toți dascălii erau de acord cu faptul că cei care nu primiseră Botezul, nu trebuiau să știe nimic despre Sfânta Euharistie.

În ceea ce privește Taina Botezului, părerile erau împărțite. Majoritatea dascălilor pomeneau, în prezența catehumenilor și a păgânilor, despre Taina Botezului, ferindu-se să descrie ritualul Bisericii în amănunt. Doar cei care aveau intenția, în mod serios, să primească Botezul, puteau cunoaște toate detaliile. Așa cum vom vedea în capitolele următoare, la Antiohia, de exemplu, cateheza pentru „cei care se pregăteau pentru luminare” conținea o descriere foarte amănunțită a ritualului Botezului.

Totuși, la Ierusalim, lucrurile se petreceau diferit. Sfântul Chiril al Ierusalimului considera că era mai bine să vezi o singură dată decât să auzi de șapte ori. Din acest motiv, el păstra explicarea Tainei Botezului pentru Săptămâna Luminată¹⁰⁶. Mistagogii de la Ierusalim considerau că participarea la ritualurile care rămăneau tainice, trebuia să impulsioneze râvna celor nou-botezați. Tocmai de

¹⁰⁵ În această privință, remarcăm introducerea din scrisoarea catehetică a lui Caudențiu din Brescia (II. 406) (Tratatul „1” 2-lea în CSEL 68, 240): „Către neofiti, după ce au ieșit din apa bapismală. Explicarea tainelor pe care catehumenii nu trebuie să le audă, cu toate că aceste lucruri sunt scrise în Evangheliile care sunt accesibile tuturor”. (Sublinierea ne aparține.)

¹⁰⁶ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 1. Portivul unor manuscrise, autorul catehezei mistagogice ar fi Ioan al Ierusalimului și nu Chiril. A. Doval, *Cyriel of Jerusalem, Mystagogien*, susține totuși teza conform căreia Sfântul Chiril este autorul catehezei.

aceea, la Ierusalim, cateheza mistagogică era, cu adevărat, punctul culminant al întregii învățături. Iată ce relatează Egeria cu privire la acest subiect:

După ce vin zilele Paștelui, în cele opt zile de la Paște până în a opta zi, după ce se săvârșește Liturghia în biserică și se merge cu mineri la *Anastasis*, se face imediat o rugăciune, sunt binecuvântați credincioșii, iar episcopul stă în picioare, apăsându-se către grilajul interior, care se află în grota de la *Anastasis*, și prezintă toate cele ce se fac la Botez. La ora aceea, nici un catehomen nu poate intra în *Anastasis*; intră aici doar neofii și credincioșii, care vor să asculte tainele (*mysteria*) la *Anastasis*. Așadar, se închid porțile, ca să nu se strecoare vreun catehomen. Și, în timp ce episcopul le dezbate și le povestește pe fiecare în parte, sunt atât de multe voci ale acelor care i se alătură laudând, încât se aud din afara bisericii. Și cu adevărat, în așa fel sunt dezlegate toate tainele, încât nimeni nu poate să nu se emoționeze la auzul celor pe care le ascultă astfel prezentate.¹⁸⁷

Trebuie spus că, în lumea greacă, publicul reacționa mult mai spontan și mai cu putere la cuvintele oratorilor decât un auditoriu european din zilele noastre, care ar surprinde pe orice om din Antichitate prin inerția sa. Cei care participau la omiliile Sfântului Chiril al Ierusalimului erau atât de însuflețiți încât nu-și puteau ascunde sentimentele. A cunoaște, în sfârșit, ceea ce așteptaseră atât de mult, taina liturgică principală, Sfânta Euharistie, era pentru ei o adevărată sărbătoare. Cateheza și Botezul erau cele mai bogate experiențe sufletești: trecerea de la întunericul exterior al locului în care se citeau exorcismele și de la semiobscuritatea baptisteriului la lumina din rotunda Învierii (*Anastasis*); de la posturile istovitoare, priveghele de toată noaptea, teama de exorcizări și mersul din biserică în biserică până la atmosfera de sărbătoare a omiliilor catehetice și a agapelor; de la plânsul din timpul Săptămânii Patimilor la strigătele de bucurie și ovațiile din timpul Săptămânii Luminate.

Dar să revenim la problema practicii secretului care învăluia atât cateheza mistagogică pentru cei nou-botezați, cât și cateheza din perioada de dinaintea Sfințelor Paști pentru „cei care se pregăteau

¹⁸⁷ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 47, 1-2 (pp. 233-235).

pentru luminare”. La porunca Sfântului Chiril al Ierusalimului, aceștia din urmă nu puteau să descopere nimic celor nebotezați, nu doar referitor la Taine, ci și referitor la tot ceea ce auziseră în ședințele de cateheză. Prin urmare, ar trebui oare să înțelegem această condiție în sensul că întreaga dogmatică a Bisericii devenise o *dis-ciplina arcani*, o practică secretă, accesibilă doar „celor care se pregăteau pentru luminare”?

Dacă lucrurile ar fi stat astfel, atunci orice predicator care ar fi ținut o omilie în cadrul Liturghiei catehomenilor, ar fi avut misiunea imposibilă de a tâlmăci Sfânta Scriptură fără să trateze problema conținutului de credință, limitându-se la simple îndemnuri morale. Dar, dimpotrivă, vedem că omiliile din secolul al IV-lea, adresate atât credincioșilor cât și catehomenilor, se remarcă printr-un puternic interes față de problemele dogmatice controversate.

Din istoria dogmaticii Bisericii, știm, de exemplu, că o problemă teologică atât de complexă precum nașterea din veci a Fiului și relația Sa cu Tatăl a constituit obiectul unei dezbateri aprinse nu doar din partea episcopilor, ci ajunsesă să fie discutată chiar și în piețe sau în terme. Arie și Apolinare au alcătuit pentru oamenii de rând o colecție de imnuri prin care își răspundeau punctele lor de vedere asupra acestei probleme¹⁸⁸. Dacă toată lumea vorbea despre teologie, era cu neputință de păstrat secretul chiar și cu privire la aspectele dogmatice cele mai subtile.

Prin urmare, ce spera Sfântul Chiril atunci când ceruse „celor care se pregăteau pentru luminare” să nu discute cu cei neinițiați despre cele ce auziseră? În primul rând, era necesar să se păstreze în taină formularea exactă a Simbolului de credință:

Dobândește și păstrează numai credința pe care ai învățat-o și ți-a fost propovăduită, cea care ți-a fost acum predată de Biserică și ținută de toată Scriptura! Pentru că nu pot toți să citească Scripturile, deoarece îi împiedică, la cunoașterea lor, pe unii simplitatea minții, iar pe alții ocupațiile, pentru aceea am strâns în câteva fraze toată dogma credinței, ca să nu se piardă sufletul din pricina neștiinței. Vreau să vă amintesc de aceste cuvinte și să fie recitate de voi cu toată râvnă; să nu fie scrise pe hârtie, ci săpate, cu ajutorul memoriei, în inima voastră!

¹⁸⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Or. adn. Ar. I*, 22, 26; Sozomen, *HE VI*, 25.

Să vă păziți atunci când le studiați să nu audă vreun catehumen cele predat! Să aveți această învățătură ca merinde în tot cursul vieții voastre! Altă învățătură afară de aceasta să nu primiți, nici chiar dacă noi, care vă învățăm acum, ne-am schimbat și am grăi învățături contrare acestora, nici chiar dacă inger potrivnic, prefăcut în inger de lumină, ar vrea să vă rădăcoască!¹⁰⁹

Aureola de taină creată în jurul Simbolului de credință în secolul al IV-lea se datorează, în parte, influenței cultelor de mistere¹¹⁰ precum și sensibilității teologice pătrunzătoare din acea perioadă. În unele eparhii, Simbolul de credință era păstrat secret față de cei neinițiați tocmai pentru a evita discutarea conținutului acestuia în afara Bisericii. Astfel, de exemplu, istoricul Sozomen, atunci când vorbește despre Sinodul de la Niceea, nu menționează formula de credință a Simbolului de la Niceea, de teamă ca această carte să nu cadă în mâinile celor neinițiați¹¹¹. Dacă s-ar fi publicat textul Simbolului de credință, atunci orice neinițiat ar fi putut să-l interpreteze în felul lui. Acesta era un lucru de neconceput, în mod special într-o perioadă în care Crezul, formula baptismală certă, devenea obiectul unor dezbateri aprinse între teologi.

Existau numeroase învățături de credință locale care permiteau interpretări diferite cu privire la probleme fundamentale. Care este relația dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt? Fiul Se supune Tatălui la fel cum instrumentul creației se supune Creatorului? Sau Fiul Se împărtășește întru totul de dumnezeiasca demnitate a Tatălui? Duhul Sfânt este unul din Ipostasurile dumnezeiești sau se poate vorbi doar de o mulțime de daruri ale harului trimise de Dumnezeu Cel Preainalt? Vechile rânduieli de credință, extrem de concise, nu ofereau răspunsuri clare la aceste întrebări. Dacă în trecut, majoritatea grupărilor creștine nu aveau vreo rânduială de credință proprie, acum, dimpotrivă, fiecare grupare din interiorul Bisericii prezenta propria sa variantă a Simbolului de credință, precum și propria sa interpretare. Prin urmare, era important ca cei care erau catehumeni să primească odată cu formula Simbolului de credință și explicarea

¹⁰⁹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* V, 12, p. 78.

¹¹⁰ Vezi E.J. Yarnold, *The Ann-Inspiring Rites of Initiation*, pp. 59-66.

¹¹¹ Sozomen, *HE* I, 20; VIII, 15.

acestuia din gura unui dascăl cu autoritate¹¹². „Transmiterea” Crezului către catehumeni (*traditio symboli*), despre care vom vorbi mai amănunțit, era un act deosebit de responsabil, era dovada clară că tradiția apostolică va fi păstrată. Tocmai din acest motiv, explicarea Simbolului de credință era, adesea, o prerogativă a episcopului¹¹³. În realitate, catehumenii aveau o idee prealabilă despre conținutul Crezului, dar nu cunoșteau, cu exactitate, formula acestuia¹¹⁴.

Cateheza dogmatică a Sfântului Chiril al Ierusalimului

Având în vedere faptul că ședințele de cateheză se succedau practic în toate zilele săptămânii și cereau mult timp, Sfântul Chiril al Ierusalimului sfătuia să se amâne pentru următoarele opt săptămâni toate grijile lumești și să se dedice tot acest răstimp lecturii Sfintei Scripturi, studiului și rugăciunii. Sfântul Chiril cerea „celor care se pregăteau pentru luminare” să participe la o disciplină duhovnicească foarte exactă și să continue să frecventeze la fel de stăruitor sfintele slujbe, așa cum, în prezent, participă la ședințele de cateheză.

Întreaga cateheză era programată pentru douăzeci de ședințe. Cercetătorii se pierd în presupuneri cu privire la ceea ce se întâmpla în cele douăzeci de zile rămase din Postul Mare, dat fiind faptul că, în unele întâlniri, Sfântul Chiril afirmă fără echivoc că ședința anterioară se desfășurase în ajun. Poate că în unele zile Sfântul Chiril fusese ocupat cu treburile Bisericii, iar în altele se îngrijea de „cei care se pregăteau pentru luminare”¹¹⁵.

Sfântul Chiril al Ierusalimului îi sfătuia pe catehumeni să studieze singuri doar cărțile care se puteau citi la biserică în timpul slujbelor.

¹¹² Vezi Ferichul Augustin, *De fide et symbolo* I; *De baptismo* III, 14, 19; *Serm.* 214, 1-2.

¹¹³ Vezi Ferichul Teodor al Cirului, *HE* XI, 1. Citează o epistolă a lui Eusebiu de Cezareea.

¹¹⁴ Vezi Ferichul Augustin, *Serm.* 214, 1; *Sermo ad catechumenos de symbolo* I, 1.

¹¹⁵ W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, pp. 34-36, propune o soluție foarte originală la această problemă: în celelalte douăzeci de ședințe, preoții traduceau conferințele Sfântului Chiril în aramaică pentru nevorbitoii de limbă greacă aflați printre cei „care se pregăteau pentru luminare”.

În schimb, îi ruga insistent pe catehumeni să nu se atingă de cărțile necanonice și de cele apocrife¹⁶. Trebuie spus faptul că dascălii alexandrinii, de exemplu, nu împărtășeau deloc punctul de vedere al Sfântului Chiril în această privință. Origen recomandă catehumenilor cărțile Esterei, Iuditei, a lui Tobit și înțelepciunea lui Solomon pentru că erau mai ușor de înțeles decât unele cărți canonice. Sfântul Atanasie al Alexandriei a adăugat, de asemenea, la lista lui Origen și cartea lui Iosua, *Didachia celor doisprezece Apostoli* și *Păstoria* lui Herma. Atât părerile alexandrinilor, cât și punctul de vedere al Sfântului Chiril al Ierusalimului nu reflectau decât una din tradițiile locale pe care ar fi greșit să o considerăm drept stabilită și nodal pentru întreaga Biserică¹⁷.

Egeria atenționează cu privire la faptul că „în aceste locuri, toți credincioșii urmăresc Sfânta Scriptură atunci când se citește la biserică, pentru că toți au fost pregătiți în timpul acestor patruzeci de zile”¹⁸. Putem presupune că se explica catehumenilor calendarul lecturilor de la biserică și li se arăta cum să găsească pasajul dorit în Sfânta Scriptură, urmărind împărțirea textului așa cum exista ea la Ierusalim. După cum știm, împărțirea textului în capitole și versete a fost introdusă treptat, în secolele al XIII-lea, al XV-lea și al XVI-lea¹⁹. În Antichitate, creștinii se foloseau de o împărțire mai

¹⁶ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* IV, 33, 36 [pp. 66-69].

¹⁷ Origen, *In Numeris* (Ierusalim 27, 1; Sfântul Atanasie cel Mare, *Scriptori festale sau pascale* 39; Sfântul Atanasie cel Mare (?), *Synopsis scripturarum veterae*, 2, 73-74 (PG 28, 289 B-C), în care aceste cărți sunt numite „necanonice, pe care le citesc doar catehumenii (ou kanonizomenon men, anaginoskomena de monon tois katechoumenois taute)”. Nu trebuie înțeles că Sfântul Atanasie recomandă catehumenilor doar cărțile necanonice.

¹⁸ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 46, 3: „Ac sic est ut in hisdem locis omnes fideles sequantur Scripturas, quando leguntur in ecclesia, quia omnes doctores per illos dies quadragesima” [p. 230]. Unii specialiști consideră că omnes doctores înseamnă că se încearcă familiarizarea catehumenilor cu două metode de explicare a Sfintei Scripturi: literală și alegorică, ceea ce Egeria spunea mai înainte, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 46, 2. Dar explicarea textelor biblice în timpul sărbătorilor de cateheză nu ar trebui să surprindă. Egeria vorbește desigur despre tradiția locală de la Ierusalim care o interesa, cu atât mai mult cu cât aceasta se deosebea de a sa proprie.

¹⁹ Împărțirea actuală a textului Vulgatei latine în capitole este atribuită cardinalului Hugues de Saint-Cher († 1263), împărțirea în versete a textului iudaic al Bibliei masoretice a fost realizată de Rabbi Isaac Nathan în 1440, iar împărțirea în versete a textului grec al Noului Testament de către tipograful genovez Robert Estienne în 1551.

puțin exactă, în unități de conținut, care se numeau *incipit*, conform tradiției liturgice locale. Eusebiu de Cezareea a dezvoltat acest sistem pe care Sfântul Chiril ar fi putut să-l folosească la Ierusalim.

Potrivit Egeriei, sădițele de cateheză începeau foarte devreme, la ora șase dimineața, și durau trei ore. Acest program îngăduia celor care nu puteau să-și părăsească serviciul lor pentru un timp îndelungat, să frecventeze periodic aceste sădițe²⁰. Spre deosebire de predicile din cadrul slujbelor obișnuite, sădițele de cateheză erau sistematice. A lipsi de la una din ele însemna să pierzi firul expunerii.

Mai demult, la omiliile din cadrul Liturghiei, catehumenii stăteau în picioare în latura vestică, îndepărtată, a bazei, foarte aproape de ieșire. Din această cauză, doar *ecoul* nedelesit ajungea până la ei, de aceea se numeau *cat-ecou-meni*, după cum glumea Sfântul Chiril al Ierusalimului, folosind un joc de cuvinte²¹. Acum, în schimb, erau așezați chiar la picioarele episcopului și aveau ocazia nu doar să-l audă, ci chiar să-i adreseze și întrebări.

Postul celor patruzeci de zile era pentru catehumeni un timp de pocăință, de cercetare a intențiilor și a faptelor, de mărturisire a păcatelor și de iertare a aproapei. De-a lungul primelor sădițe, Sfântul Chiril trata în amănunt aceste aspecte ale vieții duhovnicești și oferea o mulțime de exemple extrase din Sfânta Scriptură. Această pregătire importantă a voinței și a conștiinței era urmată de o prezentare sistematică a credinței. După o scurtă recapitulare, Sfântul Chiril încredința, pentru prima dată, auzului „celor care se pregăteau pentru luminare” formula exactă a Simbolului de credință. Această procedură se numea „transmiterea Simbolului de credință” (*traditio symboli*)²².

În sădițele ulterioare, el explica sistematic, articol după articol, cuvânt după cuvânt, sensul Simbolului de credință. În tot acest răstimp, „cei care se pregăteau pentru luminare” trebuiau să învețe

²⁰ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* I, 5-6; IV, 37; XII, 4.

²¹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procatheche* 6; vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cont. Montf.* II, 1. Verbul *katechein* care înseamnă „a răsună”, „a suna în urechi”, „a răsună cu ecou” și particula de întărire *kata*.

²² Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* V, 12; Fericitul Ieronim, *Contra Iovinianum Hierosolymitanum* 13.

Crezul pe de rost, repetându-l unii în fața altora și în fața nașilor lor. La sfârșitul studiului, ei „restituiau” Simbolul de credință la biserică. „Restituirea Simbolului de credință” (*reditio symboli*) era punctul culminant al formării din prima etapă. În timpul Sfântului Ioan al Ierusalimului, aceasta se petrecea astfel:

„Iar când se împlinesc cele cinci săptămâni în care sunt învățați, cei care urmează să fie botezați, primesc Simbolul de credință (*accipient symbolum*). Iar în explicarea Simbolului, așa după cum în explicarea tuturor Scripturilor episcopul a expus fiecare punct, mai întâi literă cu literă și apoi din punct de vedere spiritual, la fel este prezentat și Simbolul. Și așa se face că în aceste locuri, toți credincioșii urmăresc Scripturile, când sunt citite în biserică, pentru că toți sunt instruiți de-a lungul acelor patruzeci de zile, de la ceasul întâi până la ceasul al treilea, în timpul celor trei ore în care se face cateheza. Și numai Dumnezeu știe, doamnele mele și surori, de ce sunt mai puternice exclamațiile credincioșilor, atunci când aceștia intră ocazional la cateheză pentru a asculta ceea ce se spune sau se explică de către episcop, decât atunci când acesta șede și predica în biserică, pe rând, despre fiecare dintre lucrurile care sunt explicate aici integral, cu acest prilej. [...] Și astfel, timp de șapte săptămâni, ei sunt învățați trei ore pe zi. Iar în săptămâna a opta a postului, cea numită Săptămâna Mare, nu mai este timp pentru a-i învăța, din pricină că se cer împlinite toate cele pe care le-am spus mai sus. Iar când au trecut deja cele șapte săptămâni și a rămas numai săptămâna pascală, numită aici Săptămâna Mare, atunci vine în zori episcopul, în Biserica Mare, la *Martyrium*. Se pune un tron pentru episcop în capătul absidei din spatele altarului și aici vin, unul câte unul, cei de parte bărbătească cu nașul, iar cele de parte femească cu nașa lor și rostesc Simbolul (*reddet symbolum*) în fața episcopului. Odată rostit Simbolul în fața episcopului, acesta li se adresează tuturor zicând: «De-a lungul acestor șapte săptămâni, ați fost învățați cu toții asupra Legii Scripturilor și ați auzit despre credință. Ați mai auzit despre învierea morților precum și despre întreaga semnificație a Simbolului, atât cât ați putut asculta ca și catehumeni. Este însă adevărat că acelea care sunt taine mai adânci, așa cum este chiar Botezul, ca și catehumeni nu le puteați asculta. Și pentru ca să nu credeți cumva că ar putea fi vreun lucru fără explicație, atunci când veți fi fost deja

botezați, în numele lui Dumnezeu, în cele opt zile pascale, după Liturghie, veți asculta în biserica Anastasis. Fiindcă, atâtă vreme cât ați fost catehumeni, tainele cele mai adânci ale lui Dumnezeu nu v-au putut fi spuse»¹²³.

Potrivit obiceiului de la Ierusalim de la sfârșitul secolului al IV-lea, „cei care se pregăteau pentru luminare” primeau Simbolul de credință de la episcop la începutul celei de-a șasea săptămâni din Postul Mare. După două săptămâni, în Sfânta și Marea Luni, ei îl rosteau din memorie în fața episcopului, și în prezența nașilor lor. Pentru comparație, în Mărturia Efesului, „restituirea Simbolului de credință” (*reditio symboli*) avea loc joi¹²⁴.

Calendarul lecturilor biblice pentru aceste zile era rânduit în așa fel încât să corespundă cu temele din ședințele de cateheză. Potrivit mărturiilor numeroșilor pelerini, calendarul Bisericii din Ierusalim era deosebit de bine ales. Egeria subliniază, în repetate rânduri, că lecturile biblice și imnele, la Ierusalim, corespund întotdeauna timpului și locului¹²⁵. Ulterior, calendarul Bisericii de la Ierusalim, relatat de către pelerini, a fost folosit în Armenia și în Georgia.

Întemeindu-se pe Simbolul de credință local, Sfântul Chiril al Ierusalimului dedică patru ședințe învățături despre Dumnezeu Tatăl, următoarele șase Fiului și două Sfântului Duh, una învierii morților și ultima Bisericii. Sfântul Chiril, în mod evident, presat de timp – știm acest lucru din câteva aluzii de la sfârșitul cursului – a fost constrâns să renunțe la o ședință despre Sfântul Duh, precum și să combine două teme, învierea morților și Biserica, într-o singură ședință¹²⁶. Uneori, chiar și numai un singur cuvânt din Simbolul

¹²³ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 46, 3, 5-6, pp. 230-233. Păstrăm peste tot particularitățile ortografice ale Egeriei.

¹²⁴ Sinodul de la Laodicea, canonul 46; vezi Sinodul Trulan, canonul 78. Canoanele nu precizează de care joi este vorba. Cu siguranță, este joi dinaintea de Botez. Potrivit canonului 47 al Sinodului de la Laodicea, dacă cineva care fusese botezat în timpul unei boli grave, se vindeca, trebuia să învețe pe de rost Simbolul de credință și să-l „restituie” la biserică după Botez.

¹²⁵ Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte* 25, 5; 29, 5; 31, 1; 35, 4; 36, 1; 47, 5.

¹²⁶ Vezi Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheză* XVI, 32; XVII, 20, 30, 34; XVIII, 21. Calendarul armean al pericopelor biblice din secolul al IV-lea îl reproduce și mărește pe cel pe care Sfântul Chiril îl folosea în cateheza sa, adăugând, la final, o pericopă luată de la I Tim. 3, 14-16. Vezi F.C. Conybeare și A.J. Maclean, *Rituale Armenorum*, p. 518.

de credință, de exemplu, numele de Pantocrator (Atoțitor) dat lui Dumnezeu Tatăl, oferă Sfântului Chiril posibilitatea redactării unei întregi omilii. În alte cazuri, explică mai multe articole din Crez într-o singură ședință. Elementul de polemică împotriva păgânilor și a ereticilor este prezent, de asemenea, în prezentarea sa. Expunerea Sfântului Chiril al Ierusalimului este influențată mai mult de curențele teologice ale timpului său decât de o anumită tradiție a comunităților cu privire la Crez. După cum vom vedea în capitolul următor, această idee a fost reluată, de asemenea, și de teologul sirian Teodor de Mopsuestia în cateheza sa prebaptismală.

Cateheza mistagogică

După „restituirea Simbolului de credință” cu puțin înainte de Paști, „cei care se pregăteau pentru luminare”¹⁷ făceau un post aspru și participau la privegherile din Săptămâna Mare (Săptămâna Paștilor), împreună cu toți credincioșii. Botezul avea loc în noaptea dinspre Sfânta și Marea Sămbătă și Duminica Învierii. Cei botezați nu puteau intui decât contururile evenimentului, pentru că descrierea amănunțită a Sfințelor Taine făcea obiectul unei cateheze speciale, mistagogice, ținută în timpul Săptămânii Luminare, după Botez.

Odată cu dezvoltarea intensă a formelor liturgice în secolul al IV-lea, limbajul simbolic al Tainelor devenise mai complex și mai bogat în sensuri; el cerea explicații mult mai detaliate. Mistagogii creștini citeau Sfânta Scriptură prin prisma vieții liturgice. Învățătura referitoare la Taine devenise hrana tare a celor inițiați și necesita nu doar o scurtă discuție, ci și un ciclu specific de omilii.

Cateheza mistagogică a Sfântului Chiril al Ierusalimului cuprindea cinci omilii. Egeria pomeneste de opt ședințe, câte una în fiecare zi, începând din Duminica Sfințelor Paști până, inclusiv, în următoarea Duminică. Aceste ședințe se desfășurau nu în *Martyrium*, ci în rotunda Învierii (*Anastasis*) și erau adresate doar creștinilor botezați. În cazul Sfântului Chiril, prima ședință era consacrată rânduiei lepădării de Satana (*apokaxis, abrenunțio*), cea de-a doua Botezului, a treia Mirungerii și ultimele două Sfintei Euharistii.

Potrivit descrierilor Sfântului Chiril al Ierusalimului, Botezul se desfășura în felul următor. Cei care urmau să fie botezați, începeau cu rânduiala lepădării de Satana în locul destinat exorcismelor. Această încăpere era, după toate probabilitățile, un coridor întunecat sau un vestibul (*proaulon*), care ducea către baptisteriu (*baptismatos oikos*), situat în partea de sud a rotondei Învierii (*Anastasis*).

Stând în vestibulul baptisteriului, cu fața întoarsă către apus, cei care urmau să fie botezați auzeau un glas care răsună în întuneric. Glasul le poruncește să-și întindă brațul înainte, desemnându-l astfel pe Satana, ca și cum s-ar fi aflat acolo în persoană (*os paranti*), și să rostească următoarele cuvinte: „Mă lepăd de Satana și de toate lucrurile lui, și de toți slujitorii lui, și de toată slujirea lui, și de toată trufia lui”¹⁸.

Lepădarea de Satana transmite întreaga radicalitate a convertirii. Se poate afirma că lepădarea de Satana era bilanțul negativ al întregii lucrări duhovnicești, realizate cu grijă de cateheți. Fiecare persoană adultă se lepăda de Satana în mod cu totul conștient. Postura, gesturile și cuvintele, toate elementele ritualului erau străbătute de un sens adânc.

A se întoarce către apus avea un sens simbolic. Vechii greci așezau la apus porțile iadului (Hades). Apusul, unde soarele asfințește, era asociat cu împărăția întunericului văzut și cu stăpânirea puterilor satanice. În opinia Sfântului Chiril, Satana era prezent în persoană la rânduiala de lepădare. Era de așteptat acest lucru, având în vedere că înainte de Botez, sufletul omului se pregătea să înlăture pentru totdeauna puterea tiranică a păcatului. Așa cum faraonul Egiptului i-a urmărit pe evrei până la Marea Roșie, tot astfel, Satana nu înceta să-i urmărească pe catehumeni până când aceștia se afluau în cristelnița baptismală¹⁹. Războiul nevăzut se dădea până în ultima clipă.

¹⁷ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 2, 5-8.

¹⁸ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 3. A se întoarce către apus se menționează, de asemenea, și în TD II, 8; *Sacramentaire de Constantinople*, 439-440; Sfântul Dionisie Areopagitul, *Celești ierarhia* II, 2, 6; II, 3, 5. Vezi mai multe la J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 39-40. E. Peterson, „Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung”, pp. 1-15.

Lepădându-se de Satana, omul înceta să mai fie robul patimii și marioneta puterilor răului. Cel botezat își asuma, de asemenea, unele obligații. El rupea vechiul legământ cu Satana și încheia unul nou cu Hristos. Sfântul Chiril atenționează cu privire la faptul că lepădarea de „lucrurile lui Satana” are puterea unui jurământ care este pecetluit în „cărțile dumnezeiești”¹²⁹. Biserica pedepsea mult mai aspru păcatul săvârșit după Botez, în special pentru că încălca jurământul baptismal.

Prin trufia Satanei, Sfântul Chiril înțelege „patima pentru teatru, cursele de cai, pentru vânatoare și pentru orice desfrățare de acest fel”¹³⁰, precum și consumarea mâncării jertfite idolilor. Cătorul a avut deja ocazia să întâlnească, în capitele anterioare, o listă asemănătoare de spectacole interzise, atunci când am analizat lucrările lui Tertulian și ale lui Clement Alexandrinul. Tocmai de aceea ar fi de prisos să ne oprim din nou, în amănunt, asupra acestei teme. Sfântul Chiril al Ierusalimului subliniază, în mod deosebit, că teatrele erau pepiniere de pederastie și alte nerușinări de ordin sexual. Slujirea lui Satana include și frecventarea templelor păgâne, jertfele aduse idolilor, cultul copacilor sacri și al apelor sacre, auspiciile, divinația, auguriile, purtarea amuletelor, precum și alte manifestări de idolatrie și de superstiții.

După cum constatăm, în secolul al IV-lea, Biserica nu renunța nici cu o iotă la cerințele sale morale. De la creștinii botezați se aștepta, ca și anterior, la un susținut efort ascetic și renunțarea la multe din obiceiurile trecutului. Până la sfârșitul secolului al IV-lea, a fi creștin însemna a încălca în mod constant normele sociale valabile în societatea păgână. În practică, odată botezați, nu renunțau chiar de a împlini aceste cerințe. Creștinii, odată botezați, nu renunțau chiar toți la amfiteatru sau la copacul sacru preferat. Astfel, de exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur deplânge absența unei bune jumătăți a enoriașilor săi în timpul jocurilor sportive și a altor spectacole¹³¹.

Lepădarea de Satana nu era decât partea negativă și prima a slujbei. În secolul al IV-lea, rânduiala lepădării de Satana nu era

¹²⁹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 5.

¹³⁰ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 6, p. 344.

¹³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Contra Iudeos et Illos* (PG 56, 263-270).

compensată printr-o rânduială de unire cu Hristos. Acest rol era împlinit prin tripla scufundare în apă împreună cu mărturisirea Simbolului de credință trinitar, sub formă de întrebări și răspunsuri. Această triplă scufundare urma imediat după rânduiala lepădării de Satana. Întrucât numărul celor botezați a crescut semnificativ în secolul al IV-lea, timpul dintre rânduiala lepădării și scufundare s-a mărit, în mod inevitabil, făcând necesară introducerea unui ritual suplimentar de unire cu Hristos.

După rostirea cuvintelor solemne ale lepădării, persoana se întorcea cu fața către răsărit și mărturisea: „Cred în Tatăl, și în Fiul, și în Sfântul Duh, și în singurul Botez al pocăinței”¹³². Această schimbare la 180° exprimă simbolic faptul că creștinismul este religia convertirii: întoarcerea de la întuneric la lumină, de la robia păcatului la libertatea fiilor lui Dumnezeu, de la uneltirile cu Satana la legământul cu Hristos, de la moarte la viață, de la superstiții la iluminare, de la cultul idolilor la închinarea Adevăratului Dumnezeu. Sfântul Chiril al Ierusalimului îi invita pe cei nou-botezați să nu se mai întoarcă înapoi precum femeia lui Lot, să nu-și mai privească trecutul păcătos, pășind odată cu primirea Botezului¹³³.

După rânduiala de unire cu Dumnezeu, cei care urmau să fie botezați intrau în interiorul baptisteriului. Se dezbrăcau de haine, dezbrăcându-se, astfel, și de omul cel vechi, și rămăneau cu totul goi, imitând prin goliciunea lor pe Hristos Răstignit, ca să biruiască împreună cu El puterile răului¹³⁴. După aceea, erau unși din cap până în picioare cu ulei de către exorcist. Observăm faptul că ungerea cu ulei, care pare atât de exotică în cultura contemporană, era, în lumea antică, la fel de firească așa cum este pentru noi folosirea șamponului sau a săpunului. Pe lângă funcția clară de igienă, ungerea cu ulei înainte de Botez juca rolul de ultim exorcism.

În continuare, cei care aveau să fie botezați, erau conduși către bazin, la fel cum Hristos mort a fost luat de pe cruce și pus în mormânt. Se scufundau de trei ori în apa cristelniței, după chipul lui

¹³² Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 9, p. 346. Vezi H.M. Riley, *Christian Initiation*, pp. 25-26.

¹³³ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* I, 8.

¹³⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* II, 2.

Hristos Care a stat trei zile în mormânt¹³⁵. Apa Botezului era, în același timp, mormântul omului cel vechi și mama omului celui nou. Cei botezați mureau față de păcat și înviau pentru Hristos. „A muri păcatului” nu însemna doar renunțarea la obiceiurile din trecut. Acest lucru însemna că diavolul nu-l mai putea considera pe om ca pradă sa potențială, întrucât, pentru diavol, omul era pe lista celor morți și nu a celor vii. Prin urmare, nu se poate supune ispitei un trup mort. „Un mort nu mai simte nici o atracție față de un trup viu, nu mai este ispășit de bogății, un mort nu mai vorbește de rău, nu minte, nu fură ceea ce nu-i aparține, nu-i disprețuiește pe cei pe care-i întâlnește”, explică Sfântul Grigorie de Nyssa într-una din omiliile sale¹³⁶.

Înainte de fiecare afundare, cei botezați își mărturiseau încă o dată credința în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, răspunzând afirmativ la întrebările preotului cu privire la fiecare din articolele Simbolului de credință trinitar. Slujba Botezului, prin trăsăturile sale principale, era modelul și imitarea Răstignirii, a morții, a îngropării și a învierii Mântuitorului. Ieșind din apă, cei botezați se îmbrăcau cu haine albe și primeau Mirungerea. Fiecare dintre ei devenea un „hristos” cu literă mică, adică uns: „Odată ce-ai ajuns părtăși ai lui Hristos, negreșit sunteți numiți unși”¹³⁷. Trupul era sfințit prin Sfântul și Marele Mir, în timp ce sufletul se sfințea prin pogorârea Duhului de Viață Dătător.

La sfârșitul Mirungerii, toți cei nou-botezați, în frunte cu episcopul, mergeau în rotunda Învierii (*Anastasis*). După cântare și rugăciune, se alăturau celorlalți credincioși în *Martyrium* și primeau,

¹³⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* II, 4. La fel cum Hristos a înviat a treia zi, El a stat în mormânt aproape două zile și două nopți, și nu „trei zile și trei nopți” după cum repetă Sfântul Chiril al Ierusalimului, urmând textul de la Mt. 12, 40. Fără a da atenție acestei neconcordanțe, mulți dascăli stabileau o paralelă între tripla scufundare în apă și cele trei zile în mormânt, dezvoltând gândirea apostolică a Botezului ca îngropare și înviere cu Hristos. Așadar, nu este întâmplător faptul că înainte de a doua ședință de cateheză mistagogică, la Ierusalim, se citea din Rom. 6, 3-14.

¹³⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio in diem Iunium sive in baptismum Christi*, trad. A. Hamman, *Le Baptême d'après les Pères*, PdlE, LCI, p. 175.

¹³⁷ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* III, 1 [p. 351].

pentru prima dată, Sfânta Împărtășanie. Câteva zile mai târziu, în cursul celei de-a patra și a cincea cateheze mistagogice, descopereau sensul deplin și integral a ceea ce se întâmpla în cadrul Sfinței Euharistii.

Catehumenatul în Antiohia de la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea

Într-adevăr, catehumenul este ca un animal care nu e încă însemnat cu pecete, sau ca un puț sec, un adăpost fără ușă, pur și simplu deschis oricui, un refugiu pentru tâlhari, o vizuină pentru animalele sălbatice, o locuință pentru diavoli. De asemenea, atunci când îm-păratul a considerat necesar, din marea Sa dragoste față de oameni, să facă din acest vas gol, din acest loc fără ușă, din această peșteră de tâlhari, un palat împărătesc, s-a îngrijit să pregătească locul din timp, și să ne trimită pe noi, cei care propovăduim, precum și pe cei care exorcizază.¹

Antiohia (Antakya în sudul Turciei de astăzi), oraș situat pe malul râului Orontes, era un centru cultural și religios de primă mână în lumea elenistică. La jumătatea secolului I, orașul deveni-se câmpul de luptă dintre susținătorii celor două poziții misionare opuse cu privire la întrebarea dacă era necesar să se aplice prozelitilor provenienți dintre păgâni normele rituale ale Torei. Având în vedere faptul că Antiohia avea cea mai numeroasă populație evre-iască din lume, grupurile conservatoare iudeo-creștine, care păstrau majoritatea tradițiilor cu activitate ritualică, au continuat să existe în Antiohia până în secolul al IV-lea. Este posibil ca Evanghelia după Matei și *Didahia sau Învățătură celor 12 Apostoli* să fi fost redactate

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cât. PK II, 7*, trad. A. Piédagnel, *Trois catéchèses baptismales*, SC 366, p. 193.

în Antiohia. În secolul al II-lea, Biserica Antiohiei număra în rândurile sale persoane celebre precum Ignatie și Teofil. Cu toate acestea, până la mijlocul secolului al III-lea, Antiohia nu a avut o școală teologică independentă. Să amintim faptul că în jurul anului 230, mama împăratului Sever, Iulia Mamaea, locuind în Antiohia, l-a chemat în mod special pe Origen, pentru că nu exista la acea vreme în Siria apuseană vreun teolog care să-l poată egala. Acest amănunt scoate în evidență un element mai important: influența origenis-mului nu se limita doar la regiunea geografică a Alexandriei, ci era destul de importantă atât în Palestina cât și în Siria.

Influența origenismului asupra școlilor teologice din Alexandria și Antiohia

În Palestina, centrul origenismului l-a reprezentat pentru mult timp Cezareea, unde vestitul dascăl a predat el însuși în ultimii treizeci de ani de viață. Tradiția lui Origen a fost continuată în Palestina de Pamfil (cca 240-309), dascăl al istoricului Eusebiu de Cezareea (cca 260-340). Pamfil, la rândul său, fusese format la școala din Alexandria de Pierius († cca 309), cel supranumit Origen cel Tânăr² datorită ascezei și cunoștințelor sale filosofice.

Trebuie menționat faptul că termenul de origenism, atât în secolul al IV-lea, cât și în literatura contemporană, este folosit cu sensuri diferite, provocând astfel numeroase neînțelegeri³; se poate vorbi despre origenism în raport cu cultura și filosofia elenistică, în abordarea generală cu privire la natura teologiei, în dezbaterile ideilor teologice, în exegeza Sfintei Scripturi și în raportul cu istoria.

Orogenismul, în raport cu cultura elenistică, se manifestă prin integrarea creatoare a celor mai bune idei filosofice ale elenismului și folosirea lor în sprijinul învățăturii apostolice. Orogenismul în teologie presupune o atenție sporită față de problemele teoretice fundamentale precum veșnicia lui Dumnezeu, originea lumii, soarta omului. În mod inevitabil, pe o cale speculativă necercetată, teologul

² Fericiul Ieronim, *De viris illustribus*, 76.

³ Pentru o excelentă imagine de ansamblu a interpretărilor concurente ale lui Origen, vezi E. Osborn, *Origen: The third century quest and its recovery*, pp. 26-39.

formulează câteodată idei pe care generațiile următoare le vor considera discutabile sau greșite. Orogenismul ca erezie va cuprinde tendințele subordinaționiste, învățătura mântuirii universale (care respinge pedeapsa veșnică a celor păcătoși), afirmarea preexistenței sufletului omnesc înainte de nașterea trupească, interpretarea alegorică a învierii trupurilor și alte idei, condamnate mai târziu de sinoadele Bisericii.

A fi origenist în exegeza Sfintei Scripturi înseamnă să acorzi un loc central alegoriei, adesea în detrimentul sensului literal al textului. În legătură cu această concepție, Origen consideră că revelația lui Dumnezeu în istorie (iconomia Sa) este la îndemâna oricărei persoane, în timp ce apropierea de Ființa veșnică a lui Dumnezeu (teologia în sens restrâns) nu este accesibilă decât unui număr mic de oameni și reprezintă o etapă superioară a cunoașterii lui Dumnezeu. Origen era înclinat să acorde o mai mare importanță cunoașterii naturii veșnice a lui Dumnezeu și, prin urmare, să micșoreze întrucâtva impactul revelației istorice.

După cum se poate vedea, origenismul îmbracă aspecte extrem de diferite. S-au inițiat numeroase dezbateri atât în jurul personalității lui Origen, cât și în jurul punctelor sale de vedere. Orogenie de Nyssa (cca 330-395) era un mare admirator al lui Origen și nu vedea în învățătura acestuia ideea subordonării Persoanei Fiului față de Tatăl. Eusebiu de Cezareea, dimpotrivă, ținea partea semiarianilor care mărturiseau noțiunea de subordonare, sugerată în parte de Origen. Totuși, vestitul cronicar al vieții Bisericii acorda în mod vădit o mai mare importanță istoriei, decât o făcea Origen. În cateheza Sfântului Chiril al Ierusalimului nu găsim nici o urmă sigură de origenism, în timp ce, în teologia succesorului său, episcopul Ioan, influența lui Origen este evidentă⁴. Isihie al Ierusalimului († cca 450) era, de asemenea, un origenist cu totul distinct spre deosebire de Origen, era un dușman înrăit al filosofiei și, în același timp, un apărător înflăcărat al interpretării alegorice.

Cât privește Siria apuseană, putem spune că aici a apărut la începutul secolului al III-lea o școală teologică independentă care, direct sau indirect, era în dialog cu origenismul. Această școală a

⁴ Fericiul Ieronim, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 13.

fost ridicată pe baza bogatelor tradiții de erudiție elenistică care existau deja. Astfel, de exemplu, preotul antiohian Malchion († sfârșitul secolului al III-lea) împăca activitatea de la catedră din cadrul „școlii sofistice de origine grecească”, adică școală de retorică, cu vocația sa duhovnicească⁵.

Lucian († 312) a reprezentat o altă figură marcantă a istoriei teologiei antiohiene. Din întreaga moștenire teologică a lui Lucian, puține sunt fragmentele care au supraviețuit până astăzi, din cauza faptului că cei mai mulți contemporani ai săi vedeau în el continuatorul teologiei lui Pavel de Samosata și precursorul ideologiei al arianismului. Arie (cca 250-336) și Eusebiu de Nicomidia († cca 342) îl considerau amândoi pe Lucian, cu adevărat dascălul lor. Până la începutul domniei împăratului Teodosie I (379-395), în timpul căruia s-a impus teologia de la Nicea, arienii de diferite orientări au existat în Antiohia în același timp cu susținătorii Sinodului de la Nicea.

S-a obișnuit să se opună tradițiile exegetice ale Alexandriei și cele ale Antiohiei și să se interpreteze discuțiile teologice din perioadă studiată în funcție de această opoziție. Potrivit acestei interpretări, alexandrinii, începând cu Origen, erau partizanii alegoriei și puneau accentul pe firea dumnezeiască a lui Hristos, în detrimentul firii Sale omenești, în timp ce antiohienii respingeau alegoria și susțineau exegeza literală; din acest motiv, ei scoteau în evidență firea omenească a lui Hristos, în dauna unității Sale cu originea dumnezeiască. Mai mult chiar, se face adesea referire la simpatiile platonice care se spune că predominau în rândul alexandrinilor și la înclinațiile aristotelice ale antiohienilor.

O astfel de asociere rigidă între tendințele teologice și centrele politice principale precum Antiohia și Alexandria este înșelătoare dintr-o mulțime de motive în care nu voi intra aici⁶. Referitor la dezbaterile de față, să remarcăm faptul că nu se poate vorbi de o

⁵ Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiae* VII, 29; Ferichul Ierusalim, *De vitis illius tribus* 71; A se vedea mai amănunțit A.I. Sagarda, A.I. Sidorov, „Antiochijskaja bogoslovskaja škola i ee predstaviteli”, pp. 139-192.

⁶ Vezi P. Gavriljuk, *The Suffering of the Impassible God*, pp. 137-139. [Vezi și traducerea românească Paul L. Gavriljuk, *Pătimașii Dumnezeuului Nepătimașilor. Dialecticele glăfuirii patristice*, trad. de Dragoș Dăscă, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 159].

tradiție unică și neîntreruptă a celor două școli. Dimpotrivă, trebuie să recunoaștem două școli alexandrine destul de diferite și două școli antiohiene, de asemenea diferite, distanțate atât ideologic, cât și cronologic.

La Alexandria, prima tradiție a fost întemeiată de Clement și Origen. Această tradiție este legată de școala de inițiere, de metoda alegorică, de pasiunea pentru filosofie și de subordinatism. Cea de-a doua tradiție teologică este legată de numele Sfântului Atanasie al Alexandriei (cca 296-373), al lui Apolinarie de Laodicea (cca 310-390), și al Sfântului Chiril al Alexandriei († 444). Chiril, precum Apolinarie, își afirmă unitatea teologică cu Atanasie. Cu toate acestea, acești teologi nu se potrivesc niciuneia dintre definițiile origenismului pe care le-am menționat mai sus. În primul rând, referitor la micșorarea lui Dumnezeu, nu sunt de acord cu concluzia nefondată a lui Harnack, potrivit căruia, accentul pus pe firea dumnezeiască a Fiului la alexandrinii se datorează faptului că ei se sprijină pe o interpretare alegorică a Sfintei Scripturi. Fundamentul poziției teologice a Sfântului Chiril al Alexandriei trebuie mai degrabă pus în relație cu o înțelegere literală a pasajelor scripturistice care vorbesc despre micșorarea lui Dumnezeu în activitatea pământească a lui Iisus Hristos (de exemplu, Filip. 2, 5-11), și nu cu o lectură alegorică.

Tot astfel, ar fi mai drept să vorbim de două școli antiohiene ale căror poziții teologice diferă atât de mult încât una nu poate proveni din cealaltă. Prima școală este legată de numele lui Lucian și ale discipolilor săi arieni și semiarieni. Pe baza puținelor date de care dispunem, nu se poate afirma că adepții lui Lucian susțineau exegeza literală și respingeau alegoria. Printre arienii din Antiohia acelor vremuri erau prea mulți admiratori de-ai lui Origen ca să fie adevărată o astfel de ipoteză.

Cea de-a doua tradiție teologică în Siria este legată de numele lui Diodor din Tars († cca 390), Teodor de Mopsuestia (cca 350-428) și Nestorie († cca 451). Acești dascăli erau dușmanii declarați ai arianismului și într-adevăr, îi criticau pe alegoriști. Mai exact, ei deplângeau, pe bună dreptate, folosirea excesivă a alegoriei, conștientizând că întrebuintele tipologia. Divergențele de natură hristologică dintre nestorienii și luchiianiști sunt atât de evidente, încât nu

ne este îngăduit să vorbim despre o tradiție teologică singulară. Ca să simplific obiectele mele cu privire la o teorie larg acceptată, aș spune următoarele: Sfântul Atanasie este la fel de îndepărtat de Origen precum Teodor de Lucian. Prin urmare, ar trebui să se vorbească de patru școli teologice, sau mai exact, de patru curente teologice și nu de două. Divergențele teologice de principiu între aceste tradiții care au luat multă amploare în dezbaterile hristologice din secolul al V-lea, nu trebuie reduse la particularitățile unei metode exegetice, la o preferință pentru un curent filosofic sau la jocul unor ambiții politice.

Doi dascăli: Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia

În memoria Bisericii de Răsărit, figura profetică a Sfântului Ioan Gură de Aur (347-407) ocupă un loc fundamental⁷. Probabil, nici o scriere a Părinților din acea vreme nu a cunoscut atâtea copii în Evul Mediu precum predicile Sfântului Ioan Gură de Aur. După cum se întâmpla adesea în trecut, anumiți autori anonimi se semnavă cu numele Sfântului Ioan Gură de Aur, ca să dea o mai mare autoritate scrierilor lor. Prin urmare, ce anume din persoana lui Ioan Gură de Aur a atras toate generațiile următoare de creștini? Sfântul Ioan nu a luat parte în mod direct la dezbaterile dogmatice din secolul al IV-lea, rămânând fidel ortodoxiei de la Niceea. În primul rând, el era un păstor de suflete și un predicator care resimțea cu o acrivie profetică toate relele din timpul său. Știa să profite de genialul său talent de orator, format la cei mai buni retori din lumea elenistică, dar nefolosit în dezbaterile dogmatice cu colegii săi episcopi, ci mai ales în predicile adresate laicilor. Condanna cu mult curaj păcatul, fără să țină cont de rangul persoanei, fie că a fost vorba de patriarhul Teofil al Alexandriei († 412) sau de împărăteasa Eudoxia († 404). Tocmai pentru faptul de a fi acuzat pe cei care dețineau puterea, Sfântul Ioan a fost de două ori depus din scaunul patriarhal și alungat din Constantinopol.

⁷ Vezi J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*.

Atunci când, de Paște anulul 404, aflându-se consemnat la Constantinopol fără permisiunea de a sluji la biserică, Sfântul Ioan și preoții care îi erau devotați au luat hotărârea să boteze 3000 de catehumeni în ternele lui Constanțiu, potrivit scrierii biografului Sfântului Ioan, care a fost probabil martor vizual al faptelor, Taina a fost întreruptă prin descinderea brutală a autorităților, iar apa baptismală a fost mînjită cu sînge⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur a murit în drum spre Armenia, atunci când era dus spre locul celui de-al doilea exil al său. Deși încă din timpul vieții și-a făcut numeroși dușmani printre cei care dețineau puterea, totuși, defăimătorii săi nu au fost în măsură să împiedice cinstirea din partea întregii Biserici care i-a fost adusă după moartea sa. Cât îl privește pe colegul de studii al Sfântului Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia, lucrurile s-au petrecut într-o manieră total opusă.

După terminarea studiilor la școala de retorică a vestitului sofist păgân Libaniu, cei doi prieteni și-au continuat ucenicia la școala monastică numită *asketion*⁹ a lui Diodor și Carterie. După ceva vreme, Teodor, dezamăgit de viața monahală, se întoarce la Antiohia cu gândul de a se căsători și a deveni avocat. Cu toate acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur reușește să-i schimbe hotărârea și îl readuce pe calea monahismului¹⁰.

Școala lui Diodor învăța cum să se citească, să se învețe pe de rost și să se interpreteze Sfânta Scriptură. Elevii erau încurajați să adreseze întrebările cele mai îndrăznețe cu privire la toate subiectele care îi interesau. Sesiunile zilnice țineau mult timp. Iată ce spune un istoric nestorian din secolul al VI-lea: „Când Flavian a fost sfânt episcop, fericitul Diodor s-a retras într-o mănăstire unde a deschis o școală pe care a condus-o multă vreme; și a avut mulți ucenici, printre care și fericitul Vasile, Ioan [Gură de Aur], Evagrie și Teodor cel Mare [de Mopsuestia], care de la el își trag izvoarele în știința

⁸ Paladie, *Dialoguri* 9; vezi Sozomen, *Historia Ecclesiae* VIII, 21.

⁹ Paladie, *Dialoguri* 5; vezi Sozomen, *Historia Ecclesiae* VIII, 2; vezi Socrate, *Historia Ecclesiae* VI, 3.

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Ad Theodorum lapsu*; Sozomen, *Historia Ecclesiae* VIII, 2.

Scripturii. În realitate, Diodor era desăvârșit ca nimeni altul în știința filosofiei și în exegeză¹¹.

Teodor a studiat la această școală aproape zece ani, din 369 până în 378. La terminarea școlii a devenit preot și, în 392, episcop de Mopsuestia, care se afla la 150 km nord de Antiohia. Aparent, viața lui Teodor a fost liniștită și fără strălucire. Se bucura de o autoritate indiscutabilă ca „interpret al Scripturii” nu doar în eparhia sa de provincie, ci în întreaga Sirie: „Acest sfânt [Diodor], fiind sfințit episcop de Tars, ucenicii săi s-au risipit și nu a mai rămas în mănăstire decât fericitul Teodor, care, vreme îndelungată, a povăduit singur, nu doar pe cale orală, ci și alcătuiind lucrări, la cererea Părinților. Prin puterea Harului, a scris comentarii la toate cărțile [Sfintei Scripturi] și a combătut prin scris toate ereziile¹²”.

Cu toate acestea, după moartea sa, concepțiile teologice ale lui Teodor au fost supuse criticii de către dascălii alexandrini. Cu timpul, numeroși teologi influenți au început să vadă, nu fără motiv, în persoana lui Teodor pe mentorul ereziei nestoriene. După lungi discuții, Teodor a fost anatematizat la cel de-al V-lea Sinod Ecumenic din 553. Din această cauză, bogata sa operă exegetică a căzut, puțin câte puțin, în uitare și a dispărut¹³.

Disponem de traducerea siriană a *Omiliilor catehetice* ale lui Teodor. Existența acestei traduceri, precum și numeroasele referințe la această lucrare în anii care au urmat, dovedesc faptul că această cateheză a lui Teodor era larg folosită în biserica nestoriană. Părerile specialiștilor sunt împărțite cu privire la problema de a ști dacă Teodor a rostit aceste omilii atunci când era preot în Antiohia după 380, sau dacă le-a formulat după alegerea sa în scaunul episcopal de Mopsuestia. Alături de omiliile baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur și de lucrările pe care le putem lega de *Constituțiile apostolice*,

¹¹ Mar Barhadbeshabba Arbaya, *Cause de la fondation des écoles, Patrologia orientalis* 4/4; trad. A. Sher, T 327a (63-64), pp. 377-378; vezi Teodoret al Cirului, *Historia Ecclesiae* V, 27. Putem data această lucrare între anii 581 și 604. Cel mai important reprezentant al acestei școli a fost Narsai (cca 413-503).

¹² Mar Barhadbeshabba Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, T 327b (64), trad. A. Sher, p. 378.

¹³ Mar Barhadbeshabba Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, C 56a (67), spune că după moartea lui Teodor, Rabbula de Edessa a ars toate scrierile sale cu excepția comentariului la cartea Ecclesiastului și la Evanghelia după Ioan.

omiliile lui Teodor oferă o dovadă importantă referitoare la dezvoltarea ritualurilor de inițiere în Siria apuseană în acea perioadă.

Etapă îndepărtată a catehumenatului și Botezul amânat

Sfântul Ioan Gură de Aur făcea o distincție între etapa îndepărtată a catehumenatului și etapa apropiată care, în mod normal, se desfășura în timpul Postului Mare. El numește această primă categorie a catehumenilor „neinițiați” (*amietoi*), iar pe cea din urmă, „cei care se pregătesc pentru luminare” (*plôtizonenoi, illuminandi*). Nici Sfântul Ioan Gură de Aur, nici Teodor de Mopsuestia nu pronunță vreun cuvânt din ritualul de primire în etapa apropiată a catehumenatului¹⁴. Un astfel de ritual nu este atestat în Răsărit în secolele IV-V.

În Biserica Antiohiei, la fel ca și în celelalte Biserici din secolul al IV-lea, erau numeroși catehumenii care își amânau Botezul pentru o perioadă nedeterminată, uneori chiar până în ceasul morții. Au existat două motive principale pentru acest lucru. Primul era că unii păgâni vedeau Botezul ca pe un fel de clemență, în măsura în care prin el se dobândea iertarea tuturor păcatelor vieții din trecut. Cel de-al doilea era direct legat de acest lucru: mulți dintre catehumeni nu se hotărâu să primească această Taină de frică să nu săvârșească vreun păcat grav după Botez. Potrivit unei convingeri foarte răspândite, același păcat săvârșit înainte de Botez primea o pedeapsă mai mică decât dacă era săvârșit după acesta. Sfântul Ioan Gură de Aur învăța că vina pentru un păcat săvârșit după Botez era de două sau chiar de trei ori mai mare¹⁵.

În plus, anumiți rigoriști afirmau imposibilitatea a ceea ce ei numeau a doua pocăință, adică pocăința pentru un păcat grav săvârșit după Botez. La mijlocul secolului al III-lea a avut loc chiar o schismă în Biserica de Apus, ceea ce a dus la despărțirea de Biserica a rigoriștilor, un grup important care îl avea în frunte pe preotul roman Novatian. La sfârșitul secolului al IV-lea, partidul lui Novatian care respingea a doua pocăință, avea mulți adepți în

¹⁴ Vezi V. Saxer, *Rites*, p. 243.

¹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In act. apost.* 1, *In Iohann.* 25, 3.

Antiohia. Schisma lui Novatian a dispărut abia în secolul al V-lea, dar nu în totalitate.

Botezul tardiv era încurajat de credințele populare greșite despre care am vorbit și de cele două extreme care au rezultat de aici: lipsa de supraveghere cu privire la comportamentul catehumenilor și rigoarea față de credincioși. Cateheții se aflau în fața unei probleme practice extrem de dificile: să păstreze un echilibru echilibrat pentru ca cei credincioși să nu cadă în deznădejde și în uitare față de milostivirea dumnezeiască, dar să-i și provoace pe catehumeni să nu amâne Botezul *ad infinitum*.

Situația în Biserica a catehumenilor pe viață era cu totul aparte. Pe de o parte, ei nu puteau fi considerați păgâni. Pe de altă parte, după cum observă Sfântul Ioan Gură de Aur, nu putea exista o adevarată înfrățire duhovnicească între aceștia și cei credincioși, deoarece catehumenii nu trecuseră prin ritualul de lepădare de Satana. Ei nu puteau să-L numească pe Dumnezeu „Tată”, pentru că încă nu deveniseră fii ai lui Dumnezeu prin Botez¹⁶. Rugăciunea „Tatăl nostru”, în Răsărit ca și în Apus, era rugăciunea celor credincioși la care catehumenii nu puteau lua parte. Nu este, așadar, o întâmplare faptul că rugăciunea „Tatăl nostru” a fost inclusă în secolul al IV-lea în Liturgia credincioșilor, iar nu în Liturgia catehumenilor. Chiar dacă cel nebotezat ducea o viață ascetică, el nu putea face parte din comunitatea credincioșilor¹⁷.

Celor care, continuând să păcătuiească, amânau Botezul până în ceasul de pe urmă, Sfântul Ioan Gură de Aur le adresa un avertisment: le reamintea că moartea poate veni subit, iar atunci omul se înfățișează înaintea lui Dumnezeu fără să fi obținut iertarea păcatelor. În practică, Sfântul Ioan Gură de Aur s-a confruntat cu multe cazuri de acest fel¹⁸. Se știe faptul că împăratul Valentinian al II-lea a murit fără să fie botezat pentru că episcopul Ambrozie

¹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt.* 19, 8 (PG 57, 280).

¹⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Heb.* 25, 7; „Chiar un monah, dacă este catehumen, nu poate fi frate”. Vezi *In Iohann.* 25, 3; *In Matt.* 74, 1. Ferițul Augustin, *In Iohann.* 4, 13; 5, 3, menționează, de asemenea, existența asceților-catehumeni. Vezi D.J. Chitty, *Et le désert devient une cité*, p. 109 și 132, n. 23.

¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt.* 19, 8.

al Milanului, pe care l-a chemat de urgență, nu a ajuns la timp pentru aceasta.

Se întâmpla adesea ca un muribund să fie botezat într-o stare de semi-conștiență. Astfel, el nu era capabil să rostască corespunzător formulele de lepădare de Satana, nici pe cele de unire cu Hristos, și nici Crezul. Într-una din omiliile sale catehetice, Sfântul Ioan Gură de Aur face o comparație între Botezul unui muribund și Botezul săvârșit în Biserică, evidențiind contrastul dintre cele două:

Într-adevăr, deși harul este același și pentru voi și pentru cei care nu devin inițiați decât în ceasul morții, totuși, în planul angajamentului personal, nu este același lucru, nici chiar și pentru priveștiștea pe care o oferă. Ei primesc acest har într-un pat, voi, dimpotrivă, în mijlocul Bisericii, maica noastră a tuturor; ei, cu vaiete și lacrimi, voi, cu bucurie și veselie; ei gemând, iar voi, mulțumind; ei, cuprinși de o mare febră, voi, plini de o adâncă împlinire duhovnicească.¹⁹

După cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, cel care primește Botezul înainte de moarte se aseamănă cu gladiatorul care intră în arenă în momentul în care reprezentarea ia sfârșit, iar spectatorii se ridică și se pregătesc să plece acasă²⁰. În ciuda tuturor îndemnușilor din partea celor care predicau, rămăneau încă în cadrul Bisericii din secolul al IV-lea numeroși catehumeni pe viață, adică, în termenii de azi, membri fictivi.

Conversația cu „cei pentru luminare” (*illuminandi*)

Catehumenii care doreau să fie botezați mai repede trebuiau să se prezinte în fața unui membru al clerului, cel mai adesea în fața episcopului, pentru a se supune unei conversații despre care deja s-a menționat. Cu excepția unor circumstanțe speciale, în secolul al IV-lea, adulții erau botezați în ajunul marilor sărbători, cel mai adesea la Paști²¹. Întrucât perioada de inițiere pentru *illuminandi*

¹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Montf.* (= PK) I, 3 (SC 366, p. 119).

²⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt.*, 19, 8.

²¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK* II, 3 (SC 366, p. 175); Teodor, *Cat.* I, 2 (pp. 23-24).

(cei pentru luminare) dura în Antiohia treizeci de zile, se poate presupune că fiecare candidat avea această conversație în primele zece zile ale Postului Mare.

În timpul acestei conversații era chestionat garantul, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur îl numește „părinte duhovnicesc”²² (*patēr pneumatikos*), cu privire la modul de viață al fiului său duhovnicesc și la transformările caracterului său de-a lungul etapei îndelungate a catehumenatului. Garanții trebuiau să dovedească că cei care se aflau sub supravegherea lor nu erau deprinși nici cu vorbirea de rău, nici cu minciuna și săvârșeau fapte bune. Fiecare garant era responsabil de creșterea în credință a fiului său duhovnicesc, asemenea slujitorului din pildă care trebuie să înmulțească talantul care i s-a încredințat. Acești garanți se numeau de asemenea și „nași” (*anadechomenoi*), ceea ce evidenția responsabilitatea lor cu privire la noii botezați care erau primiți în sânul Bisericii²³.

Cel care adresa întrebările avea rolul de procuror, în timp ce garantul era folosit atât ca avocat (*synagōgos*), cât și ca martor²⁴. Sfântul Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia compară, de asemenea, înscrierea în registrul Bisericii cu numărarea în rândul celor din locașurile cerești. Cei care erau înscrși în Biserică recunoșteau deasupra lor autoritatea lui Hristos, la fel cum, la un recensământ, cetățenii se supun poncilor împăratului. Continuând analogia, garantul nu era doar părinte duhovnicesc, avocatul și martorul celui botezat, ci și îndrumătorul său către locașurile cerești²⁵. Numele garantului era înscris în registrul Bisericii împreună cu cel al candidatului la Botez²⁶. Prin urmare, în Siria apuseană, conversația în această privință era abordată la fel de serios ca în Palestina.

²² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 16 (SC 50 bis, p. 142).

²³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 16 (SC 50 bis, p. 143); vezi Clement Romanul, *Quis dñes salvatur* 42; Narsai, *Hom. de baptismo*, 22.

²⁴ Teodor, *Cat. 12*, 23 (p. 202).

²⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 9 (SC 50 bis, p. 138); Teodor, *Cat. 12*, 14-16 (pp. 197-199); vezi Dionisie Areopagitul, *Celestis hiernichia II*, 3, 4, Vezi V. Saxer, *Rites*, pp. 245-247.

²⁶ Teodor, *Cat. 12*, 16 (p. 198).

Exorcismele

După primirea la „luminare”, candidații erau supuși unui prim exorcism²⁷. Li se înlăturau haina și încălțămintea, ceea ce însemna că până în acel moment fuseseră robi ai Satanei, iar acum se pregăteau să iasă din temnița acestuia. Hristos Însuși Se va lupta cu diavolul pentru ei. Prin Botez, ei vor deveni prada Sa de război²⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur adaugă faptul că acest ritual face egalitate între săraci și bogați pentru că este același pentru toți, fără deosebire de situație. În lumea spirituală nu există decât o singură boală: frumusețea sufletului²⁹. Sfântul Ioan Gură de Aur reamintează mereu credincioșilor săi că Biserica nu recunoaște decât ierarhia duhovnicească și nu recunoaște clasele sociale temporale. La fiecare slujbă bisericească, fie că este un exorcism, lepădarea de Satana, Botezul sau Sfânta Împărtășanie, cei săraci participă la egalitate cu cei bogați. În plus, pentru Biserică, un sărac drept este mai bine situat decât un bogat păcătos, pentru că primul se poate împărtăși cu Sfintele Taine, în timp ce al doilea este exclus din comunitatea bisericească.

După ce își scoteau haina, „cei care se pregăteau pentru luminare” stăteau cu picioarele goale pe ciliciu* (*cilicium*), ceea ce le provoca dureri puternice³⁰. În continuare, ei își ridicau brațele la rugăciune având atitudinea celui care se roagă. Potrivit expresiei metaforice a Sfântului Ioan Gură de Aur, în acel moment, îngerii le cercetau inimile urmărind să vadă ceea ce ar fi putut rămâne de la vrăjmaș. În acest timp, exorciștii rosteau cuvintele cumplite care aminteau de pedepsele, focul și flăcările iadului³¹. Aceste exorcisme

²⁷ Teodor, 12, 23 (pp. 202-203).

²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK II*, 6 (SC 366, p. 191).

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 13 (SC 50 bis, p. 140); vezi Quadvuldeus, *Sermones de symbolo* 1, 1, 8.

³⁰ Centură sau cămașă aspră din păr de capră, care se purta pe piele de peniță pentru a se mortifica.

³¹ Teodor, *Cat. 12*, 25 (p. 203).

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 12 (SC 50 bis, p. 140); PK II, 7 (SC 366, p. 193).

durau mult timp și erau însoțite de invocările exorcizilor. Candi-dații trebuiau să rămână în picioare, nemișcați și în tăcere³². În-treaga procedură înbrăca un caracter înfricoșător și se desfășura după cateheză și nu înainte de aceasta, așa cum se practica la Ieru-salim³³. După primul exorcism, fruntea candidaților era pentru prima dată însemnată cu semnul crucii.

Cateheza morală a Sfântului Ioan Gură de Aur și practica ascetică

Catehumenatul în viața practică putea fi semnificativ diferit de cateheza pe hârtie. E bine să se evite schematizarea în exces atunci când se încearcă reconstituirea tradițiilor locale de inițiere potrivit izvoarelor scrise care ni s-au păstrat. Depindea mult de pregătirea prealabilă și de starea duhovnicească a candidatului, de calendarul liturgic și de capacitățile catehetului.

În practică, tâmăduirea de patimi și dobândirea virtuților re-prezenta mai degrabă un bilanț al perioadei de catehumenat decât o cerință prealabilă pentru candidații la Botez. Ultimele zile înainte de Botez erau ocazia hotărâtoare de a se elibera de omul cel vechi și de a pregăti inima care, peste câteva săptămâni, îl va primi pe Hristos prin Botez. Prin urmare, Sfântul Ioan Gură de Aur, în loc să rămână la învățătura despre dogme, considera necesar să revină la problemele vieții creștine pe care acum le putea lămurii folosind bogata simbolistică a Tainelor. Catehumenii nu erau doar simpli auditorii pasivi, veniți să asculte un strălucit orator. Ei aveau de rea-lizat o lucrare cu ei înșiși. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, poate că mai mult decât pentru ceilalți dascăli, miezul catehezei consta în lupta duhovnicească. El compară cele treizeci de zile de pregătire pentru Botez cu o școală de gladiatori care luptă împotriva demoni-lor³⁴. Fiecare catehumen se pregătește să iasă în arenă pentru confrun-tarea hotărâtoare cu Satana. Dumnezeu intervine ca un judecător

³² Teodor, *Cat. 12*, 22-24 (pp. 202-203).

³³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 12 (SC 50 bis, p. 140).

³⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Montf. (= PK) I*, 16 (SC 366, p. 145). Vezi J. A. Sowhill, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom*.

binevoitor în această luptă³⁵. Nevoințele ascetice care erau reco-mandate catehumenilor includeau privegherile de noapte, rugăciu-nile, posturile; de asemenea, trebuiau să doarmă direct pe pământ, să-și plângă păcatele, să facă milostenie săracilor și să se abțină de la vin și de la băi³⁶.

La aceste cerințe generale, Sfântul Ioan Gură de Aur le adăuga pe cele impuse de anumite situații. Astfel, într-una din omiliile sale baptismale, a cerut „celor care se pregăteau pentru luminare” ca în zece zile să renunțe la vorbirea de rău și la obiceiul de a se jura pe zeii păgâni. După cum hotărâse, la sfârșitul celor zece zile, Sfântul Ioan Gură de Aur le-a reamintit catehumenilor cererea sa și a ve-rificat dacă ea fusese îndeplinită³⁷.

În afara acestor nevoințe ascetice, Sfântul Ioan Gură de Aur îi îndemna pe ucenicii săi să mediteze la „învățăturile evlaviei creș-tine”, adică să recite Sfânta Scriptură³⁸. Să ne amintim că Sfântul Chiril al Ierusalimului încuraja, de asemenea, lectura Sfintei Scrip-turi, atât în biserică, înainte de a începe inițierea catehetică, cât și acasă.

După Botez, Sfântul Ioan Gură de Aur îi încuraja pe începă-tori să nu slăbească disciplina duhovnicească pe care o dobândi-seră în timpul catehezei. Ei nu trebuiau să uite de a veni la biserică în fiecare zi dis-de-dimineată ca să-I mulțumească lui Dumnezeu prin rugăciune. De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur îi îndemna să revină la biserică după încheierea lucrului ca să ceară iertare lui Dumnezeu pentru toate păcatele săvârșite de-a lungul zilei care sa-scurș³⁹. Ne amintim faptul că și *Tradiția Apostolică* a Sfântului Ipolit

³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Montf. II*, 30; vezi *Passio Perpetuae* 3, 2; Sfan-tul Grigorie de Nazianz, *Or. 7*, 12.

³⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. I*, 38 (SC 50 bis, p. 128); *Stav. V*, 1-14 (SC 50 bis, pp. 200-208); *Stav. VII*, 24-27 (SC 50 bis, pp. 241-243); *Montf. II*, 7; *Hom. 16*, 6.

³⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Montf. I*, 17-20 (SC 366, pp. 147-157); PK II, 8 (SC 366, p. 195); *Stav. I*, 42-43 (SC 50 bis, p. 130); *Montf. II*, 25.

³⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. I*, 33 (SC 50 bis, p. 125).

³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. VIII*, 16-18 (SC 50 bis, pp. 256-257). O astfel de mărturisire nu cerea neapărat prezența unui preot. Prima mențiune clară a mărturisirii particulare la un preot se găsește la Teodor de Mopsuestia, *Cat. 16*, 39 (pp. 286-287); 15, 44 (pp. 288-289). Vezi T. Finn, *The Liturgy of Baptism*, p. 12.

al Romei recomandă, de asemenea, participarea zilnică, dimineața și seara, la rugăciunea din biserică.

În timp ce asupra problemelor vieții creștine se apleacă în detaliu, Sfântul Ioan Gură de Aur nu acordă dogmaticii decât un loc limitat. Ca și autorul *Didahiei* sau *Învățăturii celor doisprezece Apostoli*, în îndemnul său, Sfântul Ioan Gură de Aur pune accentul mai întâi pe transformarea morală a personalității⁴⁰. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre *Simbolul de credință*, doar în trecere, într-o singură omilie baptismală din cele doisprezece care ni s-au păstrat până azi⁴¹. În ciuda păstrării tăcerii Sfântului Ioan cu privire la aceste lucruri, unul sau altul dintre colegii săi preoți sau poate un episcop au oferit o completare a instruirii catehetice privitoare la doctrină și ritualul liturgic.

Pe lângă pregătirea candidaților, existau numeroase circumstanțe exterioare care puteau să aibă o influență asupra catehumenatului. La Antiohia, ca și la Ierusalim, pregătirea baptismală înainte de Paști se făcea zilnic⁴². Să ne amintim faptul că Sfântul Chiril al Ierusalimului a fost nevoit să-și scurteze ultimele două omilii catehetice pentru că era constrâns de timp. Dimpotrivă, Sfântul Ioan Gură de Aur dispunea liber de timpul său și astfel își permitea lungi digresiuni. El avea un mare talent oratoric și își câștiga cu succes auditoriul. Omiliile sale impresionează înainte de toate prin prospețimea și însuflețirea lor. „Discursul meu, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, poartă numele de cateheză pentru că, chiar și în lipsa mea, cuvintele mele răsună ca un ecou în mințile voastre.”⁴³ Limba de aur a Sfântului Ioan era în stare să-i reînvie chiar și pe cei mai apatici ascultători, din punct de vedere moral.

⁴⁰ V. Saver, *Rites*, p. 248.

⁴¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. I*, 19-24 (SC 50 bis, pp. 118-121).

⁴² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 12 (SC 50 bis, p. 139).

⁴³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Monif. II*, 1; vezi Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Procathechez* 6.

Cateheza dogmatică a lui Teodor de Mopsuestia ca explicare a Simbolului de credință

Scrierile lui Teodor de Mopsuestia, spre deosebire de omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur, sunt puțin anevoioase și se aseamănă mai degrabă cu niște meditații ținute într-un cerc restrâns de ucenici decât cu o cuvântare adresată unui public larg. Dacă lăsăm de-o parte scrisorile oficiale adesea adresate de Teodor ascultătorilor săi, cititorul poate avea impresia că are în fața ochilor un tratat dogmatic și nu o pregătire preliminară.

Mulți dintre cei *pentru luminare* participau la Liturgia catehumenilor de-a lungul mai multor ani. De asemenea, aceștia dețineau cunoștințe teoretice prealabile suficient de aprofundate cu privire la istoria Vechiului Testament, la Evanghelie și bazele vieții creștine. Prin urmare, era firesc ca în cadrul catehezei baptismale să se pună accent pe problemele privitoare la dogmă. Să reținem faptul că majoritatea ascultătorilor lui Teodor vorbeau limba siriacă și nu cunoșteau greacă. Așadar, Teodor trebuia sau să facă singur traducerea, sau să apeleze la un traducător. Am întâlnit deja situații asemănătoare la Alexandria și Ierusalim.

Ca și cea a Sfântului Chiril al Ierusalimului, cateheza lui Teodor este alcătuită din două părți: dogma și tainele. Prima parte este adresată celor „ce se pregăteau pentru luminare”. În cadrul ei, Teodor expune un comentariu detaliat al *Simbolului de credință* în zece capitole. Întâlnim aici teme care ne sunt familiare. Primul capitol vorbește despre natura credinței, cel de-al doilea este închinat lui Dumnezeu-Tatăl și creației lumii, al treilea și al patruilea capitol lui Dumnezeu-Fiul, Care există din veci. Următoarele patru capitole tratează despre Întrupare, despre unirea în Persoana lui Hristos a firii dumnezeiești și a celei omenești și despre lucrarea Sa pământească. În ultimele două capitole este înfățișată învățătura despre Sfântul Duh. La fel ca și Sfântul Chiril, Teodor amintește pe scurt, la sfârșitul catehezei dogmatice, despre Biserica, iertarea păcatelor și învierea cea de obște.

Observăm, de asemenea, și câteva deosebiri, care ne vor ajuta să ne facem o imagine mai amplă, privitoare la practica catehetică

locală. Sfântul Chiril, după cum am amintit deja, folosea un lectionar, în timp ce nu găsim acest lucru la Teodor. Cateheza dogmatică a Sfântului Chiril era expusă în douăzeci de puncte, în timp ce cartea lui Teodor numără doar jumătate din capitole.

Rezultatul principal al catehezei dogmatice consta în faptul că, la sfârșitul Postului Mare, „cei care se pregăteau pentru luminare” trebuiau să fi învățați pe de rost Crezul și să-l „restituie” la Biserică (*reditio symboli*). La Antiohia, ca și la Ierusalim, catehemenii nu aveau dreptul să-și noteze Crezul. Ei trebuiau să-l învețe direct din gura catehetului. Astfel, Crezul se transmitea prin viu grai, la modul propriu (*traditio symboli*). Pentru a-și ajuta ascultătorii, Teodor de Mopsuestia recurgea la repetiția literală frecventă a diferitelor versete din Crez. Astfel, de exemplu, în prima sa omilie repetă de cinci ori începutul: „Cred într-Unul Dumnezeu”. Ritualul „restituirii Crezului” în Siria apuseană avea loc, foarte probabil, imediat înainte de Botez⁴⁴.

La origine, „expunerea de credință” (*ekthesis pistis*), *expositio fidei*, *explanatio symboli*) avea în primul rând scopuri catehetice și nu polemice. Cu toate acestea, la începutul secolului al IV-lea, tonul „expunerilor” a început să se schimbe. Discuțiile dogmatice multuoase trebuiau inevitabil să se reflecte în omiliile catehetilor. Astfel, de exemplu, în Omilia sa despre Sfântul Botez, pe care o putem considera ca o scurtă cateheză dogmatică, Sfântul Grigorie de Nazianz, explicând catehemenilor sensul triplei scufundări de la Botez, nu s-a putut abține să nu polemizeze cu arienii. Potrivit Sfântului Grigorie, practica străveche a triplei scufundări în numele Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh arată greșeala arienilor: conform învățării lor, viitorul creștin este scufundat în apa bap-tismală prima dată în numele lui Dumnezeu-Tatăl, iar a doua și a treia oară în numele Fiului creat și a Duhului Sfânt, de asemenea, creat. Dar creatura nu poate fi izvorul harului iertării păcatelor și nici al harului sfințeniei. Prin urmare, încheie Sfântul Grigorie, toți cei care sunt botezați de arienii, sunt în înșelare și își pun în pericol mântuirea veșnică⁴⁵. După o lungă paranteză polemică, Sfântul

⁴⁴ Teodor de Mopsuestia, *Cat. 13, 1* (p. 206). Vezi P.W. Harkins, *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, pp. 222-223.

Grigorie revine la subiectul principal cu această frază remarcabilă: „Acum este momentul să învățăm, nu să discutăm”⁴⁶.

Dar nu toți cateheții făceau deosebirea dintre timpul pentru studiu și cel al dezbaterilor interne în Biserică. Nu toți înțelegeau la fel de bine ca și Sfântul Irineu de Lyon, că un tratat împotriva ereziilor și o cateheză aparțineau unor genuri diferite din literatura religioasă și că ele trebuiau gândite pentru auditorii diferiți. Cei care tocmai au intrat în Biserică, nu este adecvat să li se dea „hrana cea tare” a conflictelor interne. Se poate vorbi în amănunt despre problemele conflictuale cu cei care au gustat deja din laptele învățării de credință, care au pătruns deja în lumea neobișnuită a revelației biblice și a căror viață este deja plină de Dumnezeu. Teodor de Mopsuestia nu făcea caz de această diferențiere pedagogică de primă importanță; de aceea, îngreua propriile sale conferințe prin expuneri detaliate ale greșelilor eretice.

Subliniem faptul că nu ne îndoiim de importanța polemicii în sine, chiar și în momentul însușirii învățăturilor fundamentale de credință. Catehetul trebuie să fie un rafinat apologet, și prin urmare, să știe să poarte dezbateri. În cazul de față, problema este de a ști cine trebuie considerat ca principal oponent. Se poate considera la același nivel polemica cu păgânismul, cu iudaismul și cu sectele eretice? Atunci când un păgân trecea pragul bisericii, el nu era interesat decât într-o foarte mică măsură de rezultatul luptei dintre grupul celor de la Niceea și arienii.

În momentul Botezului, păgânul care se lepăda de Satana, nu se lepăda de o erezie despre care poate nici măcar nu auzise, ci, înainte de toate, se lepăda de idolatrie, de cultul falșilor zei și de un mod de viață pervertit. Majoritatea Sfinților Părinți ai Bisericii tratau în acest fel sensul ritualului celor trei lepădări. Totuși, pentru Teodor, o astfel de explicație nu era suficientă. Judecând după

⁴⁶ Observăm că odată cu trecerea timpului, arienii au renunțat la tripla scufundare în apă din cadrul Botezului, influențați, în aparență, de critica teologilor ortodocși. Vezi *Constitutiile Apostolice* VII, 41; Sinodul de la Constantinopol (381), canonul 7; Sozomen, *Historia Ecclesiae* VI, 26; Sf. Ambrozie al Milanului, *De mysteriis* V, 28. Vezi P. Gavriluk, „Canonical liturgies: The dialectic of *lex orandi* and *lex credendi*”.

⁴⁷ Sf. Grigorie de Nazianz, *Or. XI*, 43.

varianta scrisă a catehezei sale, ucenicii lui Teodor trebuiau să fie la curent cu toate creziile și să renunțe la ele în deplină cunoștință de cauză în timpul Botezului.

Sfântul Grigorie de Nyssa amintește că într-o vreme, la Constantinopol, dacă întrebai despre prețul pâinii, puteai primi drept răspuns afirmația că Tatăl este mai mare decât Fiul, și dacă cereai să se încălzească baia pentru curățirile rituale, primeai drept răspuns un alt slogan al arianismului: Fiul a fost creat *ex nihilo*⁴⁷. Totuși, nu trebuie exagerată remarcă Sfântului Grigorie de Nyssa. Nu toți brutarii și administratorii băilor publice din Imperiul Roman se dedicau teologiei cu aceeași râvnă ca și confrății lor din Constantinopol. Pentru a înțelege în ce măsură arienii erau înarmați, din punct de vedere teologic, trebuie să ne referim la propria lor cateheză.

Istoria mântuirii în cateheza din cartea a VII-a a *Constituțiilor Apostolice*

Din fericire, un rezumat al catehezei folosite în cercurile eterodoxe s-a păstrat în lucrarea *Constituțiile Apostolice*, un document a cărui istorie a redactării este complexă, după cum am văzut deja în capitolul al III-lea. Potrivit majorității savanților contemporani, redactarea definitivă a *Constituțiilor Apostolice* s-a realizat la Antiohia către anul 380. Redactorul *Constituțiilor Apostolice* aparținea, fără îndoială, grupării eunomienilor care, potrivit lui Eunomiu, îl vedeau pe Fiul ca pe o creatură a voinței Tatălui și era diferit (*anhomiosios*) de Tatăl în firea Sa⁴⁸. Această poziție contrazicea întru totul Crezul de la Niceea care sublinia că Fiul era născut, iar nu făcut, și deoiființă (*homoousios*) cu Tatăl.

În primul rând, trebuie să subliniem faptul că susținătorii hotărârilor Sinodului de la Niceea și partizanii arianismului aveau

⁴⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio de doctore Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 557 C.

⁴⁸ Pentru o discuție referitoare la tendințele eunomiene în *Constituțiile apostolice* vezi G. Wägner, „Une liturgie anoméenne”, pp. 385-393. Thomas Kopceck oferă o reconstrucție convingătoare a liturghiei eunomene în „Neo-arian religion: The evidence of the *Apostolic Constitutions*”, pp. 153-179.

importante învățături de credință comune. Astfel, de exemplu, arienii combăteau politeismul păgân cu aceeași râvnă ca și ortodocșii. Modalitatea de pregătire pentru Botez în cazul arienilor înfățișa aceeași seriozitate ca la ortodocși. În ambele părți se recunoștea, fără nici o rezervă, autoritatea revelației dumnezeiești și a tradiției apostolice. În general, cele două grupări se întemeiau pe aceeași izvoare și aceeași autorități bisericești. Arienii foloseau același canon biblic ca și ortodocșii. Ei nu negau importanța Tainei Botezului și a Euharistiei, chiar dacă le interpretau în felul lor propriu.

Spre deosebire de erecții din secolul al II-lea, arienii erau deplin conștienți de importanța învățăturilor de credință care rezumau ceea ce era esențial din învățătura apostolică. Ei erau de acord cu susținătorii Sinodului de la Niceea chiar și când aceștia susțineau că formulele Simbolului de credință care vorbeau despre Dumnezeu trebuiau să aibă o structură trinitară⁴⁹. A deformat această structură prin redarea ei strict monoteistă ar fi însemnat eliminarea din cateheza primară a capitolelor despre Hristos și Sfântul Duh. În secolul al IV-lea, niciuna din grupările rivale nu și-ar fi permis o asemenea libertate. Și, cu toate că învățătura ariană are ca rezultat logic o asemenea deformare a Simbolului de credință (întrucât arienii considerau pe Fiul și pe Sfântul Duh în cel mai fericit caz ca divinități subordonate, iar în cel mai rău caz drept creaturi unice ale „Dumnezeului nenăscut”), în practică, arienii erau destul de conservatori și mențineau structura trinitară atât în Crez cât și în catehezele lor.

În *Constituțiile Apostolice*, un autor arian propune următorul plan de cateheză:

Trebuie să pregătim pe cineva cu privire la învățătura de credință? Atunci să-l învățăm înainte de Botez despre cunoașterea care se referă la Dumnezeu Tatăl Nenăscut, despre cunoașterea dezvoltată privitoare la Fiul Cel Unul-Născut, și certitudinea referitoare la Duhul Sfânt. Să-l învățăm ordinea diferitelor etape ale creației lumii, seria intervențiilor Proniei dumnezeiești, poruncile diferitelor legi. Să-l pregătim cu privire la rațiunile pentru care a fost creată lumea, iar omul

⁴⁹ Eunomiu, *Liber apologeticus* 4. Într-unul din manuscrise, această lucrare poartă un titlu remarcabil: *Eunomii catechesis religionis christianae*.

a fost rânduit ca locuitor al lumii; să-l informăm referitor la propria sa fire, ce anume este ea. Să-l învățăm cum Dumnezeu l-a pedepsit pe cei răi, trecându-i prin apă și prin foc, și l-a slăvit pe sfinții din fiecare generație, de exemplu pe Set, Enos, Enoh, Noe, Avraam și urmașii săi, Melchisedec, Iov, Iosua, Caleb și răvniitorul preot Fineas și pe sfinții din fiecare neam. Să-i arătăm cum Dumnezeu, prin Proia Sa, în loc să-și întoarcă Fața de la neamul omnesc, l-a întors de la greșală și mândrie la „cunoașterea adevărului” (I Timotei 2, 4), în perioade de timp diferite, conducându-i din robie și necredință la libertate și la credință, de la nedreptate la dreptate, de la moartea veșnică la viața veșnică. Acestea și cele referitoare la ele, candidatul trebuie să le învețe în timpul catehezei.³⁰

După această lucrare a harului, să-l învățăm cu privire la Întruparea Mântuitorului, Pătimirile Sale, Învierea din morți și a Înălțarea Sa la cer. În continuare, atunci când catehumenul va fi pregătit să fie botezat, să-l învățăm să se lepede de diavol și să se unească cu Hristos; pentru că, mai întâi, trebuie să se înfrâneze de la ceea ce este potrivnic ca, mai apoi, să fie inițiat în taine; doar când inima sa va fi fost curățită, în prealabil, de orice răutate, pată sau zbărcitură, doar atunci va putea participa la Sfintele Taine.³¹

Un astfel de plan de cateheză nu putea să apară în secolul al IV-lea pe un teren nelucrat. El se sprijină în mod vizibil pe o sursă anterioară. Care era originea acestei surse?

Wilhelm Bousset și, după el, Erwin Goodenough au emis ipoteza că autorul *Constituțiilor Apostolice* folosește cateheza unei Sinagoge grezitate, completând-o puțin, pe alocuri, cu teme creștine. Goodenough lansa ca postulat existența în secolul al IV-lea a unui „iudaism mistic”, adică a unui iudaism puternic grezizat, în care reprezentările ordinii ierarhice a universului se împleteau cu elemente ale misterelelor păgâne. Potrivit lui Goodenough, atribuirea provenienței acestui document mediului „iudaismului mistic” exclude până și posibilitatea unei surse creștine primare: „Este clar

³⁰ *Constituțiile Apostolice* VII, 39, 2-4, trad. M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, cărțile VII și VIII (SC 336, pp. 93, 95).

³¹ *Constituțiile Apostolice* VII, 39, 5-40, 1 (SC 336, pp. 95, 97).

faptul că nici un creștin nu putea să întocmească un asemenea program de inițiere catehetică”³².

Se poate presupune că trăsăturile arianismului, așa cum se înfățișau el la sfârșitul secolului al IV-lea în Siria, sunt în mare măsură determinate de legăturile sale profunde cu iudaismul. Este posibil ca experiența liturgică a eunomienilor să se fi bazat, ca și cea a evreilor, pe un monoteism radical care nu îngăduia de a adresa rugăciunea decât doar „Dumnezeului Nenăscut”³³. Goodenough vede chiar o analogie între structura catehezei *Constituțiilor Apostolice* și planul general al celor două lucrări apologetice ale lui Filon din Alexandria.

Totuși, din punctul meu de vedere, fermitatea cu care Goodenough înălțură chiar și o eventuală folosire de către arieni a unei cateheze creștine locale pare nejustificată. Goodenough ajunge la această concluzie bazându-se pe faptul că prima parte a catehezei ariene se întemeiază aproape exclusiv pe Vechiul Testament. Trebuie să recunoaștem că planul catehezei ariene era considerabil diferit de cel pe care-l foloseau în catehezele lor dogmatice Origen, Sfântul Chiril al Ierusalimului și Teodor de Mopsuestia.

În catehezele dogmatice ale acestor Părinți, nu găsim vreo prezentare detaliată a istoriei vechi-testamentare a mântuirii, nici a învățăturii morale luând ca exemple pe Dreptii Vechiului Testament. Acest lucru poate fi înțeles datorită faptului că auditoriul Sfântului Chiril și al lui Teodor cunoștea deja, în limba mări, Sfânta Scriptură și era instruit prin exemplele sfinților și ale mucenicilor. Prin urmare, nu avea nici un sens să se repete de-a lungul celor patruzeci de zile de cateheză dogmatică ceea ce fusese deja studiat în decursul mai multor ani. Catehezele Sfântului Chiril și ale lui Teodor presupun un public bine pregătit, în timp ce cateheza ariană se adresează catehumenilor care încep practic de la zero. Catehezele lui Chiril și ale lui Teodor sunt comentarii ale învățăturilor de credință

³² E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystical Gospel of Hellenistic Judaism*, p. 327. Vezi, de asemenea, W. Bousset, „Eine jüdische Gebetsammlung im siebenden Buch der apostolischen Konstitutionen”, pp. 435-485.

³³ După cum propune T.A. Kopecek, în „Neo-arian religion: The evidence of the *Apostolic Constitutions*”, pp. 160-165.

folosite local, în timp ce structura catehezei ariene răspunde unei cu totul alte logici.

Deoarece catehezele dogmatice ale lui Chiril și Teodor nu puteau servi drept modele pentru un autor arian, problema originilor catehezei ariene se pune cu o nouă acuitate. Să repetăm faptul că Goodenough o rezolvă foarte simplu: cateheza ariană nu putea să aibă nici un precursor creștin. În opinia noastră, această idee categorică este greșită din două motive.

În primul rând, nu este nevoie să explicăm alegerea Drepților Vechiului Testament pe care o realizează autorul arian printr-un împrumut de la Filon din Alexandria sau de la rabinii din secolul al IV-lea. O alegere asemănătoare găsim deja în cartea necanonică a Ecclesiastului, scrisă în secolul al II-lea î.Hr. Se poate sublinia faptul că anumiți cateheți creștini de la începutul secolului al IV-lea, precum Sfântul Atanasie al Alexandriei, de exemplu, au folosit cartea Ecclesiastului în inițierea lor catehetică. În plus, o listă asemănătoare a Drepților apare în capitolul al XI-lea din Epistola către Evrei și în omilia *Despre Paști* a lui Meliton de Sardes³⁴. Ideea con-form căreia cateheza morală se întemeie pe exemple din Vechiul Testament este confirmată și de Sfântul Ambrozie al Milanului³⁵. În concluzie, ipoteza potrivit căreia autorul arian ar fi împrumutat lista Drepților Vechiului Testament direct de la Sinagoga din timpul său ori de la Filon din Alexandria este cu totul nefondată pentru simplul motiv că astfel de liste erau folosite de creștinii înșiși.

Pe de altă parte, cel mai important lucru, structura generală a catehismului arian se aseamănă cu catehezele mai vechi, apărute în perioada în care distincția între diferitele părți (istorică, morală și dogmatică) nu era încă foarte clar stabilită. Mă refer la două documente: *Demonstrația propovăduirii apostolice* a Sfântului Irineu de Lyon și cateheza armeană *Învățătura Sfântului Grigorie*, despre care am vorbit deja în capitolul al II-lea.

Trebuie amintit faptul că această cateheză a Sfântului Irineu, la fel ca și cateheza ariană, începe printr-o mică expunere a Simbolului de credință trinitar. Cu toate acestea, spre deosebire de Sfântul

³⁴ Vezi P. Gavriluk, „Melito's influence upon the anaphora of the Apostolic Constitutions 8, 12”, pp. 335-376.

³⁵ Sfântul Ambrozie al Milanului, *De mysteriis* I, 1 (SC 25 bis, p. 157).

Chiril și de Teodor, Sfântul Irineu nu interpretează Crezul în mod detaliat în dezvoltarea ulterioară a textului. În loc de acest lucru, el prezintă învățătura biblică despre facerea lumii, despre locul și vocația omului, și amintește, de asemenea, despre intervențiile mântuitoare ale lui Dumnezeu în istorie. Structura generală a *Demonstrației propovăduirii apostolice* coincide cu planul primei părți din cateheza eunomienilor. Cele două texte au același caracter afirmativ și fără controverse. Chiar din acest fapt reiese că elementele specifice arianismului sunt estompate prin materialul pe care toate grupele din secolul al IV-lea îl considerau de necontestat.

Concluzia principală a acestei probleme poate fi formulată astfel: în practica Bisericii existau două tipuri de cateheză doctrinală: povestirea selectivă a istoriei biblice a mântuirii și comentariul detaliat al Simbolului de credință. Primului tip i se alătură catehezele Sfântului Irineu, cele ale *Constituțiilor Apostolice* și ale *Învățăturii Sfântului Grigorie*, în timp ce catehezele celui de-al doilea tip sunt legate de numele lui Origen, al Sfântului Chiril al Ierusalimului și al lui Teodor de Mopsuestia. În ciuda punctelor comune inevitabile, organizarea celor două tipuri de cateheză era foarte diferită. Cateheza despre istoria mântuirii acordă dogmei trinitare mult mai puțină atenție decât comentariilor la Simbolul de credință. În plus, scurtele învățături de credință trinitare care sunt folosite în catehezele din primul tip pe care le-am citat, nu pomenesc nici despre Biserica, nici despre Taine. În aceasta constă diferența principală față de catehezele Sfântului Chiril și ale lui Teodor.

Vigoarea catehezelor primului tip stă în posibilitatea pe care ele o oferă, și anume, prezentarea mult mai detaliată a Vechiului Testament decât o permite structura comentariilor Simbolului de credință. Catehezele care redau istoria mântuirii se adresează păgânilor și sunt destinate unui public care nu cunoaște foarte bine Sfânta Scriptură. Cateheze de același fel puteau fi folosite și, după cum vom vedea în capitolul următor, erau efectiv folosite în Biserica de Apus pentru prima etapă a inițierii. Ele puteau servi drept introducere la o parte dogmatică mai complexă, la care nu erau primiți decât cei care aveau dorința dară de a primi Botezul. Cu toate acestea, trebuie spus că *Demonstrația propovăduirii apostolice*, *Învățătura Sfântului Grigorie* și cateheza eunomienilor sunt suficiente în sine.

Autorul *Constituțiilor Apostolice* afirmă clar că adepții care au participat la cateheza sa pot primi Botezul. Prin urmare, cele două tipuri fundamentale de cateheză erau folosite în cea mai mare parte a cazurilor de Biserice locale în mod independent una de cealaltă.

O cateheză pentru cateheții Sfântului Grigorie de Nyssa

Alături de aceste două tipuri de cateheză, o altă învățătură merită atenția, întrucât originalitatea sa o scoate din tiparul oricărei clasificări obișnuite. Este vorba despre *Marele cuvânt catehetic* al Sfântului Grigorie de Nyssa, scris puțin după anul 380³⁶. Judecând după introducerea sa, această lucrare era adresată cateheților, mai mult decât catehumenilor.

Sfântul Grigorie subliniază, mai întâi, faptul că orice catehet trebuie să fie un fin apologet. Precum un medic cu experiență, el trebuie să aleagă tratamentul care va ajuta persoana să se vindece. Pentru cei care nu-L urmează pe Hristos, există diferite modalități de a greși. Ateii au nevoie de un anumit tip de argumentație, politeiștii de un altul, manihei de un al treilea, evreii de un al patrulea, ereticii de un al cincilea. Sfântul Grigorie nu se mulțumește doar să prezinte mesajul evanghelic al mântuirii în întreaga lui simplitate, profunzime și originalitate paradoxală, ci se străduiește, de asemenea, să răspundă la întrebările și ezităările catehumenilor.

Cei mai mulți apologeti creștini, începând cu epoca lui Taian și Tertulian, considerau atacul ca cea mai bună apărare. Ei incriminau cu mult curaj toate religiile păgâne ca fiind idolatre și supuse demonilor. Chiar și în perioada celor mai sângeroase persecuții, numeroase lucrări apologetice nu începeau printr-o apărare a creștinismului, ci printr-o condamnare a păgânismului. Apologetii de clarau public că păcatul societății păgâne luase forme demonice. Ei înfățișau creștinismul drept singurul răspuns, singura eliberare posibilă din mulțimea păcatelor și a patimilor.

Pentru un nivel obișnuit, o astfel de abordare apologetică avea un anumit succes. Dar pentru mulți eleni deprinși cu filosofia, ea

³⁶ Pentru o discuție cu privire la datare, vezi R. Wainling, *Grigore de Nyssa: Discours catéchétiques*, SC 453, pp. 125-130.

nu era convingătoare. Realitatea este că filosofii, în special stoicii și platonicienii, aveau o conștiință la fel de pătrunzătoare ca și creștinii cu privire la slăbiciunea morală a politeismului. De asemenea, erau de acord, în ansamblu, cu critica religiei tradiționale. Cu toate acestea, Vestea cea Bună adusă de „filosofia barbară” a creștinilor era văzută ca inacceptabilă de către păgânii cuși care propuneau căile lor proprii de mântuire. Urmând exemplul lui Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa se străduiește să răspundă obiecțiilor serioase ale acestor păgâni tributari filosofiei.

De fapt, întreaga cateheză a Sfântului Grigorie dovedește cu subtilitate că învățătura creștină cu privire la facerea lumii se armonizează cu învățătura despre Întrupare și Răscumpărare. Această temă principală este încadrată de scurte meditații despre Sfânta Treime, la început, și despre Sfintele Taine, la sfârșit. Din nou, logica generală a Simbolului de credință și a istoriei mântuirii nu transpare decât în mod indirect; ea nu are o influență directă asupra structurii catehezei.

Prezentând învățătura biblică referitoare la valoarea creației și a omului, Părintele capadocian își începe dialogul cu manihei. Aceștia din urmă respingeau ideea că omul a fost zidit nemuritor, după chipul și după asemănarea Făcătorului său, bazându-se pe experiența care arată că, în viața de zi cu zi, omul este marioneta patimilor, stăpânit de rău și supus suferinței și morții. Manihei propuneau propria lor explicație, convingătoare pentru mulți, cu privire la această tristă stare a lucrurilor. Lumea se profila în ochii lor ca o arenă de luptă între două principii veșnic opuse, binele și răul. Mântuirea consta în eliberarea petecelor de lumină ale duhului dumnezeiesc din lanțurile întunecatei existențe materiale.

Sfântul Grigorie de Nyssa răspundea maniheiilor că creștinismul refuză să îndumnezeiască răul, să facă din acesta un principiu veșnic și să-l identifice cu materia. Conform dogmei creștine, omul este înzestrat cu voință liberă, care este în sine un bine inestimabil și care-l face asemănător cu Dumnezeu. Cu toate acestea, libertatea poate fi folosită pentru a face răul. Refuzând să împlinească poruncile lui Dumnezeu, omul a devenit cauza răului în lume. Urmările căderii s-au răspândit în toată creația. Omul, devenit rob al puterilor demonice, s-a afundat în păcat.

Pentru a-l mântui pe om, continuă Sfântul Grigorie, Dumnezeu, în marea Sa milostivire, a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-Născut. Astfel, Fiul lui Dumnezeu a luat firea omenească, S-a născut din Fecioara Maria, a pățimit pentru noi, a fost condamnat pe nedrept la răstignire, a murit pentru păcatele lumii și a înviat a treia zi, după cum vestiseră profeții.

Pentru maniheli și păgânii pricepuți într-ale filosofiei, această istorisire părea încă și mai îndoielnică decât învățătura despre faclere. Ideea că Dumnezeu dorește mântuirea omului era pentru ei neobișnuită, dar acceptabilă. În schimb, mijloacele prin care Dumnezeuul creștinilor alesese să-l mântuiască pe om, li se păreau foarte puțin probabile și chiar umilitoare. Fiziologia nașterii omenești și suferințele traiului zilnic îndurate de Hristos erau considerate de maniheli ca ceva necurat. Moartea rușinoasă pe cruce, rânduia sclavilor, era pentru eleni pură nebulă, nedemnă nu doar de Dumnezeu, ci și de orice cetățean liber din imperiu³⁷.

Sfântul Grigorie răspunde la aceasta că nu există nimic nedemn sau rău prin fire în nașterea omenească în sine, nici în viața din lume. Urmând Sfântului Irineu, Sfântul Grigorie învăța că, făcându-Se Om, Hristos a tămăduit, sfințit și îndumnezeit fiecare etapă a vieții omului, de la tinerețe și până la bătrânețe³⁸. Singurul rău adevărat, nedemn de Dumnezeu, este boala libertății, adică păcatul. Dar Hristos a fost fără de păcat și, neavând nici o părtășie cu răul, l-a biruit. Adversarii Sfântului Grigorie îi obiectau faptul că oricum nu puteau înțelege de ce Dumnezeu nu l-a eliberat pe om din stăpânirea morții într-un alt fel, anume prin simpla poruncă a voii Sale atotputernice³⁹.

Grigorie de Nyssa explică faptul că Dumnezeu este într-un totu liber în lucrările Sale și, prin urmare, ar fi putut, în principiu, să mântuiască lumea într-un alt mod. Totuși, dintre toate căile posibile de mântuire, Domnul a ales-o pe cea mai demnă. Într-adevăr,

³⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Or. cat. XXXII*. Vezi R.L. Wilken, *Christians as the Romans Saw Them*; P. Gavriluk, *The Suffering of the Impossible God*, pp. 75-85 [Vezi și traducerea românească P. Gavriluk, *Patimirea Dumnezeului neputincios. Dilectiile gândirii patristice...*, pp. 81-105].

³⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Or. cat. XXVII*.

³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Or. cat. XVI-XIX*.

afirmă el, omul a devenit rob păcatului prin propria sa voință; de aceea, Satana are asupra omului drepturi foarte justificate. A-l constrânge pe diavol să-l elibereze pe om doar prin porunca voii dumnezeiești ar fi fost nedrept, deși cu puțință. În loc de acest lucru, Dumnezeu a ales calea prin care să se realizeze consensul dintre înțelepciunea, dreptatea, binele și atotputernicia dumnezeiască.

Dumnezeu a oferit diavolului ca răsplătă pentru întreg neamul omenesc Omul desăvârșit, fără de păcat, pe Iisus Hristos. Văzând faptele bune și minunile pe care Hristos le săvârșea, diavolul era intrigat, dar nu înspăimântat. S-a bucurat de târg, nebănuind că firea omenească este ca o momeală care ascunde cârligul dumnezeirii. Asemenea unui pește flămând, diavolul a mușcat momeala și s-a prins în cârlig⁴⁰. Cel rău își depășise drepturile pentru că, în loc de om, încercase să tragă în împărăția lui pe Dumnezeu însuși. Hristos S-a pogorât la iad, dar moartea nu putea să-L rețină. Diavolul și-a înțeles greșeala și a fost nevoit să-L elibereze pe Hristos și să renunțe la dreptul său de a-i robi pe oameni.

Adversarii Sfântului Grigorie aduceau drept obiecție faptul că Dumnezeu schimbase un mijloc de mântuire nedemn cu un altul la fel de nedemn. Ca să nu-și folosească puterea în mod direct, Dumnezeu îl înșelase pe diavol, arătându-i în locul omului desăvârșit pe Mântuitorul însuși. Sfântul Grigorie nu vedea nimic condamnabil în faptul că cel care a înșelat neamul omenesc să fie el însuși amăgit. Diavolul este vicel și inventiv în materie de răutate. Pentru a-l birui și a-i sustrage puterea de dominație asupra neamului omenesc, trebuie acționat cu înțelepciune. În plus, Dumnezeu nu putea să-l biruiască pe diavol în afara istoriei lumii: lupta hotărâtoare trebuia să se dea nu în cer, ci pe pământ, printre oameni, în abisul patimilor și al suferințelor omenești. Dumnezeu S-a întrupat nu doar ca să-l biruiască pe diavol, ci și ca să restaureze libertatea omului și să îndumnezeiască trupul omenesc.

La sfârșitul catehezei sale, Sfântul Grigorie abordează problema sensului și rolului Sfințelor Taine, precum și cea a naturii credinței și a pocăinței. Aastă parte este prezentată, de asemenea, sub forma unui dialog cu scepticii care nu credeau că Sfântul Duh lucrează prin Sfințele Taine.

⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Or. cat. XXIII-XXIV*.

Valoarea *Marelui învățământ catehelic* al Sfântului Grigorie de Nyssa o depășește pe cea a unei lucrări teologice originale. Această operă pune în lumină întrebările și îndoielile care îi frământau pe catehumeni. Ea revelează aspectul cel mai creator al catehezei: dialogul dintre credință și necredință, dintre inima deja convertită și cea care tinde către convertire. Discursul catehelic, chiar și cel mai strălucit, nu valorează nimic dacă nu este un răspuns la întrebările arzătoare ale credinței. Predica nu poate înlocui dialogul personal.

Din punct de vedere practic, este mai lesne de folosit o cateheză organizată sub forma unui dialog între catehumen și catehet. Tocmai în acest scop, autorul sirian anonim al lucrărilor lui Teodor de Mopsuestia a alcătuit un mic ghid pentru catehumeni sub formă de întrebări și răspunsuri⁴¹. În treizeci și șase de întrebări, această lucrare tratează despre cele mai diverse teme: care este semnificația numelor „Dumnezeu”, „creștinism”, „Biserica sobornicească”? De ce Botezul, spre deosebire de Sfânta Împărtășanie, nu se săvârșește decât o singură dată pentru fiecare creștin? Oare Sfântul Duh lucrează prin preoții care au o conduită necorespunzătoare? Care este soarta catehumenilor și a copiilor nebotezați morți subit? Ce anume reprezintă fundamentul creștinismului: faptele bune sau credința adevărată? De ce se roagă creștinii cu fața către răsărit? Care este puterea rugăciunilor rostite cu ocazia agapelor ținute întru pomenirea celor morți etc.

Pregătirea catehelică sub forma întrebărilor și a răspunsurilor era firească și a câștigat multă popularitate în secolele următoare⁴².

⁴¹ Manuscrisul care conține acest tratat sirian nu este încă publicat. Vezi o traducere engleză în A. Mingana, „Synopsis of christian doctrine in the fourth century according to Theodorus of Mopsuestia”, pp. 296-316. Acest document a fost redactat cel mai târziu la începutul secolului al VII-lea.

⁴² Ps. Augustin, *Întrebări și răspunsuri către ortodocși. Întrebări ale creștinilor către păgâni; întrebări ale păgânilor către creștini* (PG 6, 1249-1490). Potrivit lui C. Bardy, în „La littérature patristique des questions et responsiones sur l'Écriture sainte”, pp. 211-229, Teodoret al Cirului trebuie să fie considerat ca autor al lucrării *Questions et responsiones ad orthodoxos*. „Întrebările-răspunsuri” atribuite lui Diadoh al Foticeii († 468 ?) precum și Dialogurile Sfântului Simeon Noul Teolog sunt numite greșit cateheze în anumite manuscrise, deși, stricto sensu, nu au nici o legătură cu literatura adresată catehumenilor. Lucrările adresate catehumenilor sub formă de întrebări și răspunsuri s-au răspândit pe scară largă în Apusul creștin, atât în Evul Mediu cât și în epoca Reformei.

Să observăm faptul că la întrebarea legată de soarta copiilor nebotezați, Teodor răspunde făcând că aceștia vor fi duși în rai, pentru că au fost lipsiți de harul Botezului nu din propria lor voie, ci din cauza neglijenței părinților lor⁴³. Biserica armeană era de aceeași părere. Spre deosebire de Răsăritul creștin, în Apusul latin, Feriicul Augustin învăța că pruncii nebotezați erau condamnați la chinurile veșnice ale iadului pentru că păstrau semnul păcatului strămoșesc. Chiar dacă afirmația fără menajamente a lui Augustin a fost temperată de sinoadele de mai târziu, această învățătură a fost unul dintre factorii care a favorizat Botezul timpuriu și a dus la dispariția catehumenatului adulților.

Botezul și ritualurile care-l însoțesc

Perioada dinaintea de Paști era „pentru cei care se pregăteau pentru luminare” un timp de studiu, dar și de luptă duhovnicească. Bucuria părtășiei la înțelepciunea dumnezeiască purta amprenta durerii pocăinței. Durata postului prealabil Botezului în Siria varia cu o săptămână față de întreaga durată a Postului Mare. Potrivit *Constituțiilor Apostolice*, doar pâinea, sarea, verdețurile și apa erau îngăduite⁴⁴. „Restituirea Simbolului de credință” avea loc în Săptămâna Mare ca rezultat al învățăturii și lepădării de Satana și al unirii cu Hristos, și ca urmare a luptei duhovnicești.

Ritualurile legate direct de Botez și descrise de dascăli antiochieni sunt: 1) lepădarea de cel rău; 2) unirea cu Hristos (Sfântul Ioan Gură de Aur) sau mărturisirea de credință în numele Sfintei Treimi (Teodor de Mopsuestia); 3) prima ungere înainte de Botez constă în pecetuirea frunții cu pecetea mirului; 4) înălțurarea hainelor; 5) cea de-a doua ungere prebaptismală în care întregul trup era uns cu ulei; 6) sfințirea apei Botezului de către episcop; 7) tripla scufundare în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh; 8) impunerea purtării unui veșmânt alb; 9) ungerea postbaptismală doar a frunții, pe care Teodor o asociază cu darurile Sfântului Duh. După

⁴³ A. Mingana, „Synopsis”, p. 312.

⁴⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Conf. Stav. V. 2* (SC 50 bis, p. 201); CA V, 13, 3-4; 14, 20; 18, 1-2 (SC 329, pp. 247, 259, 269); V. Sauer, *Rites*, pp. 248-249.

aceste ritualuri, cei nou-botezați se alăturau credincioșilor pentru a primi prima lor Împărtășanie. Întrucât cititorul s-a familiarizat deja cu majoritatea acestor elemente, în discuția care va urma, vom pune accentul pe particularitățile practicii antiohienă.

La Antiohia, datorită numărului mare de persoane botezate, ritualul lepădării de Satana se făcea uneori nu în Ajunul Paștelui, ci cu o zi înainte, în Sfânta și Marea Vineri. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că momentul săvârșirii acestui ritual, ora trei după-amiaza, are o semnificație simbolică: cei botezați rosteau jurământul de credință către Hristos în momentul în care tâlharul cel mântuit primea făgăduința raiului⁶⁵.

Iată cum descriu Sfântul Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia ritualul lepădării de Satana: în biserică, candidații se așezau în genunchi pe o haină din păr aspru de oaie. Stând drept, își ridicau mâinile în semn de rugăciune și-și îndreptau privirea către cer. Această postură era, în același timp, o amintire a stării de robie și o cerere de eliberare. Își aminteau de păcatele vieții lor din trecut, dar și de bunățile vieții celei noi cu Dumnezeu. Rosteau o formulă de lepădare care era la Teodor deosebit de elaborată, înfățișându-se astfel: „Mă lepăd de Satana, de toți îngerii săi, de toată închinarea adusă lui, de toată mândria sa și de toată împrăștierea sa lumenscă”⁶⁶.

Până în acest moment, observă Teodor, „cei care se pregăteau pentru luminare” nu conștientizaseră cu adevărat măsura supunerii lor față de puterile demonice. Fiecare trebuia să fie atent la ceea ce renunță pentru că nu se putea renunța la ceva la care n-am aparținut niciodată⁶⁷. Tocmai în acest scop explică și Teodor de Mopsuestia, în mod amănunțit, conținutul formulei de lepădare.

Teodor de Mopsuestia arată că prin expresia „împrăștiere lumenscă” trebuie să se înțeleagă teatrul, cirul, întrecerile sportive, orgile hidraulice și dansul⁶⁸. Prin „mândria satanică” se înțelege

⁶⁵Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III, 6*. Pentru comparație, potrivit lui Teodor de Mopsuestia, Botezul se săvârșea imediat după lepădările de Satana. Vezi Teodor, *Cat. 14, 1* (PdlF, 62-63, p. 220).

⁶⁶Teodor, *Cat. 13, 5* (p. 208); vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III, 6* (SC 366, p. 233).

⁶⁷Teodor, *Cat. 13, 6* (pp. 208-209).

⁶⁸Teodor, *Cat. 13, 12* (p. 213); vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III, 6* (SC 366, pp. 233, 235).

tot ceea ce este legat de cultul păgân⁶⁹. „Închinarea adusă lui Satana” desemnează nu doar superstițiile păgâne precum astrologia, magia, folosirea amuletelor și a altor obiecte, ci și regulile iudaice de curățire ritualică și cultul liturgic cu eretici⁷⁰. „Îngerii Satanei”, în afara filosofilor și a poezilor, sunt, de asemenea, potrivit lui Teodor, și ereticii. Începe chiar să enumere sectele eretice: gnosticii, manicheii, arienii, apolinarienii și alții⁷¹.

Astfel, Teodor de Mopsuestia a dat o nouă interpretare acestui ritual care, în secolul al II-lea, era gândit, în principal, împotriva păgânismului, aflându-se în polemică cu iudaismul și ereziile. Această răsturnare surprinzătoare a lucrurilor se explică prin importanța puterii spirituale pe care o reprezentau la Antiohia Sinagoga și grupările eretice, cărora trebuia să li se opună o rezistență activă. Deși încă din vremea Sfântului Ioan Gură de Aur, aproape jumătate din populația Antiohiei era creștină, orașul adăpostea și cea mai mare comunitate iudaică din lume⁷². Să ne amintim faptul că Antiohia, la mijlocul secolului I, a fost câmpul de luptă dintre susținătorii celor două poziții misionare opuse cu privire la problema de a ști dacă trebuiau impuse prozelitizării proveniți dintre păgâni normele rituale ale Torei. Grupurile conservatoare iudeo-creștine, care păstrau majoritatea regulilor de curățire ritualică, au continuat să existe în Antiohia până în secolul al IV-lea.

Părinții antiohieni subliniau faptul că, fără participarea conștientă a candidaților adulți la ritualul lepădării, actul ritualic în sine nu ar fi decât o simplă farsă. Convertirea presupune o schimbare interioară profundă; nu o putem reduce la niște acte exterioare. Ceea ce se vede, adică gesturile și cuvintele, trebuie să fie expresia a ceea ce este nevăzut: răvna voinței, a sentimentelor și a inimii. Inima celui credincios primește o mare mângâiere atunci când știe că creștinul nu duce singur lupta împotriva forțelor răului, ci cu ajutorul lui Hristos.

Tot în genunchi, cei botezați rosteau jurământul de credință față de Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur dă ca exemplu o scurtă

⁶⁹Teodor, *Cat. 13, 11* (p. 213).

⁷⁰Teodor, *Cat. 13, 10* (pp. 211-212).

⁷¹Teodor, *Cat. 13, 7-9* (pp. 209-211).

⁷²J. Finn, *The Liturgy of Baptism*, pp. 15-16.

formulă hristologică: „Mă unesc cu Tine, Hristoase”⁷³. Apoi nașii, care în tot acest răstimp rămăneau în spatele finilor lor, îi ridicau în picioare și le puneau pe cap un voal alb (*orariu*) pe care doar cetățenii liberi din Imperiul roman aveau dreptul să-l poarte⁷⁴. Acest gest ritualic simboliza faptul că orice persoană botezată, indiferent de poziția sa socială, înceta să mai fie rob al diavolului și devenea om liber în Iisus Hristos. Ca și Sfântul Apostol Pavel pe drumul către Damasc, candidații ingenucheau ca robi ai întinericului și se ridicau ca fii ai luminii⁷⁵. Ei încetau să mai fie ostașii Satanei și erau înrolați în armata lui Hristos.

În continuare, prezbtierii, îmbrăcați cu veșminte de un alb strălucitor, însemnau cu Sfântul și Marele Mir fețele celor botezați cu semnul crucii „în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh”. Hainele albe simbolizau strălucirea suprafirească a lumii de sus și a firii transfigurată. Teodor compară pecetea crucii cu semnul pe care stăpânul îl face pe trupul oii ca să arate că aparține turmei sale, că este hrănită în același staul și trăiește în același țarc ca și celelalte oi însemnate cu aceeași pecete. De asemenea, Teodor asimilează semnul crucii tatuajelor pe care războinicii le aveau pe frunte ca dovadă a apartenenței lor față de împărat. Așa cum, prin însemnare și tatuaj, se putea recunoaște proprietarul, pecetea crucii arăta că acel om aparținea de acum înainte Împărăției cerurilor⁷⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur compară, de asemenea, lepădarea de Satana cu ștergerea unui vechi zapis al datoriei pe care omnia îl semnase cu diavolul în trecut. Prin moartea Sa pe cruce, Hristos a plătit diavolului răscumpărarea întregului neam omenesc. Cu toate acestea, roadele jertfei de pe cruce nu se împărtășesc neamului omenesc în mod exterior, fără participarea fiecărui om în

⁷³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III*, 6 (SC 366, p. 233): „*Synlassomai soi, Christe*”. Vezi *Cat. Stav. II*, 21 (SC 50 bis, p. 145). La Teodor, *Cat. 13*, 5 (p. 208), ca și la Chiril, găsim o formulă trinitară mult mai dezvoltată: „Mărturisesc, cred și sunt botezat în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh”.

⁷⁴ Teodor, *Cat. 13*, 19 (pp. 217-218). Ioan Diaconul confirmă faptul că se folosea orarul (*orariu*) în Apus, la sfârșitul secolului al V-lea, vezi *Epistola către Severius* 6.

⁷⁵ Vezi *Fapte* 26, 18.

⁷⁶ Teodor, *Cat. 13*, 17-19 (pp. 216-218); 14, 1 (p. 220). Vezi Sfântul Efreem Sirul, *Despre fcolare* 7, 6; Narsai, *Hom. de baptismo* 22.

parte. Pentru a fi părtaș la darurile lui Hristos, trebuie să ai credință și să renunți la influența forțelor răului.

Lepădându-se de Satana, cei botezați rupeau vechea înțelegere cu acesta și încheiau o nouă înțelegere cu Hristos⁷⁷. Întreaga istorie biblică poate fi văzută ca un lanț de înțelegeri și legăminte pe care Dumnezeu le-a încheiat cu patriarhii, profeții, regi, poporul ales, Biserica și lumea întreagă. Prin Botez, omul devenea participant la istoria mântuirii și membru al legământului; își înscria numele în istoria mântuirii.

Tema legământului a fost dezvoltată într-o omilie inclusă apoi în ceea ce s-a numit *Sacramentarii* de la Constantinopol. Influența tradițiilor aduse din Antiohia de Sfântul Ioan Gură de Aur în timpul foarte tulburat al slujirii sale ca patriarh al Constantinopolului este foarte evidentă în acest *Sacramentarii* care poate fi datat la începutul secolului al V-lea. Continuând tradiția antiochiană, mistagogii constantinopolitani explicau catehumenilor sensul slujbei Botezului în chiar ajunul Tainei, în Sfânta și Mareă Vineri (și nu, ca la Ierusalim, în timpul Săptămânii Luminate, după săvârșirea Tainei):

Lepădarea [de Satana] și unirea [cu Hristos] are loc în prezența arhiepiscopului în Sfânta și Mareă Vineri, atunci când toți catehumenii sunt adunați în sfânta biserică.

Arhiepiscopul intră în jurul prânzului⁷⁸ și urcă la amvon. După cuvintele arhidiaconului: „Să luăm aminte”, el [arhiepiscopul] spune: „Pace tuturor”. Iar catehumenilor le spune: „Stați cu frică. Însemnați-vă cu semnul crucii. Scoateți-vă hainele și încălțămintea”.

După aceea, își începe catecheza prin următoarele cuvinte: „Iată că la sfârșit timpul nostru de expunere a învățăturii. [A sosit] timpul pocăinței voastre. Astăzi, veți semna în fața lui Hristos contractul credinței: conștiința, limba și modul de viață ne vor servi drept cerneală și candelă⁷⁹. Luați aminte când veți semna propria mărturisire de credință. Nu faceți vreo greșală, ca să nu dați de necazuri.

Cei care sunt aproape de clipa morții își scriu testamentul și își lasă economiile unei alte persoane care este moștenitorul lor. În același fel,

⁷⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 21 (SC 50 bis, p. 145); PK III, 6 (SC 366, p. 235). Ildefonso de Toledo, *Decretul de baptisim* 110.

⁷⁸ Se presupune că slujba în sine se săvârșea către orele 3 după-amiaza, ca și la Sfântul Ioan Gură de Aur.

⁷⁹ Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 17 (SC 50 bis, p. 143).

în această noapte, voi veți muri păcatului. Acum, voi veți întocmi un testament și veți încheia un legământ (*diathēkē*), adică o lepădare. Îi veți numi ca moștenitor al păcatelor voastre pe diavol și lui îi veți lăsa păcatele voastre ca drept de moștenire. Iar dacă, vreunul dintre voi mai are în inima sa ceva dintr-ale diavolului, restituiți-l acestuia.

Un muribund nu mai poate dispune de lucrurile sale. Nimeni dintre voi să nu păstreze în inima sa vreo parte care este a diavolului. Tocmai de aceea stați în picioare, cu brațele ridicate, ca cei care sunt controlați pentru a verifica dacă mai păstrează asupra lor vreun bun furat de-al diavolului. Nimeni să nu-și agonisească vreo ură, să nu țină mânie, să nu acționeze cu dușmănie, să nu asculte cu ipocrizie. Lepădați diavolului «toată spurcăciunea și prisosința răutății» (Iacov 1, 21).

Stați în picioare, ca niște prizonieri, pentru că tocmai din această stare ne-a răscumpărat Hristos. Fiecare dintre voi va sufla asupra diavolului lui ca și cum l-ar fixa cu privirea și l-ar respinge cu dispreț. Întoarceți-vă către propria conștiință, cercetați-vă atent inima și analizați-vă propriile fapte. Dacă, după ce ați suflat, mai rămâne în voi ceva străin, scuipați-l afară. Nimeni să nu păstreze făcătoria evreilor; nimeni să nu se îndoaie de această Taină. Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde în inimile noastre și este «mai ascuțit decât orice sabie cu două tălșuri» (Evrei 4, 12).

Acum, diavolul stă către apus strășnind din dinți, smulgându-și părul, frângându-și mâinile, mușcându-și buzele, strigându-și ca un nebun singurătatea sa, neputând să creadă că sunteți liberi. Hristos vă pune față-n față cu diavolul pentru ca, după ce l-ați renegat și ați suflat asupra lui, să puteți începe lupta împotriva lui. Diavolul stă către apus pentru că acolo începe întunericul. Lepădați-vă de el și suflați asupra lui. Apoi, întoarceți-vă către răsărit și uniți-vă cu Hristos. Nu vă purtați [față de ceea ce se întâmplă aici] cu nebagare de seamă. Stați cu frică. Tot ceea ce are loc este înfricoșător și trezește cutremurări [...]. Toate puterile cerești, toți îngerii și arhanghelii sunt de față. Heruvimii și Serafimii notează, nevăzută, cuvintele voastre. Acum, ei privesc din ceruri ca să primească legămintele voastre și să le ducă Stăpânului. Cu toată grija lepădați-vă de vrăjmaș și uniți-vă cu Făcătorul vostru.

După aceea, le-a spus: „Întoarceți-vă către apus, ridicați mâinile și repetați după mine: «Mă lepăd de Satana, și de toate lucrurile lui, și de toți slujitorii lui și de toată slujirea lui și de toată trufia lui». El rostește acestea de trei ori și toți repetă după el. Apoi, întrebă de trei ori: „Te-ai lepădat de Satana?” Și toți răspund: „M-am lepădat”. El spune: „Suflă și-l scuipă pe el”.

După care spune: „Întoarceți-vă cu fața spre răsărit, coborâți mâinile. Stați cu frică. Repetați ceea ce spun eu: «Mă unesc cu Hristos. Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atototitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii...» și așa mai departe până la sfârșit”. El rostește aceste cuvinte de trei ori și toți repetă după el. După aceea îi întreabă: „Te-ai unit cu Hristos?”. Ei răspund: „M-am unit cu Hristos”. El adresează această întrebare de trei ori.

Apoi le zice: „Plecați-vă înaintea Lui.” Și în timp ce toți se pleacă, el rostește următoarea rugăciune: „Birăcuvântat este Dumnezeu, Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”.

În continuare le spune: „Iată, v-ați lepădat de Satana și v-ați unit cu Hristos. Contractul este semnat. Însuși Stăpânul îl păstrează în ceruri. Prețuiți condițiile sale. Pentru că acest contract vă va fi arătat la Judecata de Apoi. Nu risipiți ceea ce s-a acumulat la început căci vi se va cere dobândă. Fiți vigilenți ca să nu vă rușinați în fața tronului Său înfricoșător, când se vor cutremura toate puterile cerești și tot neamul omenesc se va înfățișa la judecată, acolo unde vor fi de față miriade de îngeri, oștiri de arhangheli, legiuni ale puterilor cerești, râul de foc, viermele neadormit și întunericul cel mai din afară.

Atunci se va deschide cartea de judecată. Dacă ai fost binevoitor și milostiv, atunci, cei pe care i-ai ajutat, vor fi apărătorii tăi. Dacă ai fost egoist, fără dragoste, fără milă, mândru și nedrept față de cei care nu ți-au făcut nici un rău, atunci diavolul va fi lângă tine; și te va acuza spunând: «Doamne, nu s-a lepădat de mine decât cu gura, pentru că, în realitate, a continuat să-mi slujească»⁴⁰. Îngerii te vor privi cu tristețe, iar dreptii vor plânge. Este greu de apreciat hotărârea finală. În această viață, dacă ne aflăm într-o situație dificilă, găsim mereu un sprijin, apelăm la ajutorul prietenilor, ne adresăm părinților, ne plătim pedeapsa cu bani. Dar în viața de dincolo nu este nimic asemănător: tatăl nu va sări în ajutor, mama nu va avea milă, frații nu se vor aduna ca să te susțină. Fiecare om va fi singur, gol și de plâns. Faptele fiecărui vor fi cântărite, fie spre mântuirea sau condamnarea sa. Pentru că dacă «fratele nu izbăvește» (Psalmi 48, 8) atunci cine o va putea face? Luați aminte, așadar. V-ați lepădat de Satana: disprețuiți-l până la capăt. V-ați unit cu Hristos: lăudați-L, până la ultima voastră suflare; mărturisind dreapta credință, apropiați-vă de Domnul; nu vă pierdeți credința. Fiți milostivi cu cei săraci, nu disprețuiți pe cei ocărăți

⁴⁰ Vezi *Canones Hippolyti* 38; *Quodvultdeus, Sermones de symbolo* III, 1, 11.

pe nedrept, nu furați bunurile altora; nu-i defăimați pe cei nevinovați; nu plecați urechea la clevetiri; aveți grijă de preoții noștri, ferindu-i de pericol în orice moment.⁸¹

În ritualul constantinopolitan de lepădare – unire, pe care-l putăm data la începutul secolului al V-lea, atrag atenția câteva particularități⁸². Acest ritual avea un pronunțat caracter public. „Cei care se pregăteau pentru luminare” se lepădau de Satana toți împreună și nu în mod separat. „Restituirea Simbolului de credință” (*reditio symboli*) care, în alte locuri reprezenta un ritual distinct și se desfășura cu câteva zile înainte de lepădare și de Botez, este legat, cu bucurie, în acest *Sacramentariu din Constantinopol* de ritualul unirii cu Hristos. În locul scurtei formule hristologice sau trinitare a unirii, *Sacramentariul din Constantinopol* impune rostirea în întregime a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan.

Sacramentariul din Constantinopol este prima dovadă a folosirii Simbolului niceo-constantinopolitan în practica Botezului. Acest lucru este cu totul deosebit dacă luăm în considerare două date: 1) toate catehezele din secolul al IV-lea care s-au păstrat până azi folosesc pentru Botez simboluri de credință locale, și nu pe cele care fuseseră întocmite în dezbaterile de la Sinoadele Ecumenice; 2) Simbolul niceo-constantinopolitan nu a înlocuit simbolurile de credință locale în practica baptismală a Răsăritului decât la sfârșitul secolului al V-lea⁸³.

Cateheza mistagogică

Deși vocabularul de bază al limbii folosite în cadrul Sfințelor Taine a apărut încă din perioada apostolică, simbolistica Tainelor a cunoscut o dezvoltare deosebită în cateheza mistagogică din secolul al IV-lea. Gura cateheților exprima din preaplinul inimii convertite

⁸¹ *Codex Barberini*, fol. 260, recto.

⁸² A. Wenger, *Jeune Chrysostome: huit catéchèses baptismales* (SC 50 bis, p. 81), a emis ipoteza conform căreia autorul acestei omilii catehetice ar putea fi Proclu al Constantinopolului († 447).

⁸³ Vezi mai amănunțit în capitolele al VII-lea, pp. 301-303.

la Dumnezeu întreaga bogăție a practicii liturgice. În total, mistagogii secolului al IV-lea foloseau nu mai puțin de paisprezece imagini pentru a ilustra lupta duhovnicească, convertirea și Botezul.

Cei botezați erau mutați de la întineric la lumină, de la captivitate la libertate, de la obscurantismul idolatriei la lumina revelației; încetau să mai fie robii forțelor satanice și deveneau fii ai lui Dumnezeu; se eliberau de pactul cu Satana și încheiau o înțelegere cu Dumnezeu; murind păcatului, lăsau diavolului trecutul și greșelile lor și deveneau moștenitorii Noului Legământ încheiat cu sângele lui Hristos; ieșeau din Egipt și călătoreau în căutarea Pământului Făgăduinței; străbăteau Marea Roșie unde își înăbușeau păcatele precum odinioară călăreții lui Faraon cu carele lor; plăsmuiți în sânul matern al Bisericii, se nășteau pentru viața veșnică, din apă și din Duh prin voia lor liberă; erau creați din nou, trecând prin elementul uterin al apei; erau înscrși în rândul ostașilor lui Hristos; ca și oile, erau însemnați cu semnul apartenenței la turma lui Hristos; erau unși pentru luptă precum luptătorii din școlile de gimnaști; se logodeau cu Mirele ceresc, părăsind casa părintească; mureau împreună cu Hristos, rămânând trei zile în mormânt și înviau împreună cu El pentru viața veșnică; în sfârșit, se dezbrăcau de vechiul Adam și se îmbrăcau în Noul Adam, Hristos.

Deja am analizat destul de detaliat mai multe din aceste formule. Ne vom opri acum doar asupra celor care erau mai familiare Sfântului Ioan Gură de Aur. El vorbește adesea despre Botez ca despre o unire duhovnicească cu Hristos, în contrast cu nunta pământească⁸⁴. Trebuie amintit faptul că mariajele din dragoste erau rare în Imperiul Roman ca, în general, în societățile patriarhale. De asemenea, în majoritatea cazurilor, interesele principale ale căsătoriei erau importanța zestrei și frumusețea logodnicei. Dar, subliniază Sfântul Ioan Gură de Aur, spre deosebire de Mirele pământesc, nu pe aceste baze iubește Hristos sufletul omenească. Fără Hristos, sufletul păgân și-a uitat demnitatea sa de la început și s-a predat idolatriei, desfrânării și tuturor perversiunilor. Hristos vine la logodnica Sa și o găsește goală, murdară, împotmolită în noroiul

⁸⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav.* I, 1-18 (SC 50 bis, pp. 108-118); PK III, 1-2 (SC 366, pp. 213-219); vezi *Fericitul Augustin, Serm.* 336, 2; 366, 2.

păcatului⁶⁵. El o îmbracă în haine curate ale căror slavă și strălucire sunt de nedescris. Împarte cu ea întreaga Sa bogăție nemaipomenită pentru că ea a dorit să se rupă de trecut și să se unească cu El, așa cum o mireasă își părăsește casa părinților săi. Și, lucru încă mai de preț, Hristos își dă propria viață pentru ca logodnica Sa să primească viața veșnică. Nici un logodnic pământesc nu este capabil de un asemenea dar, de o asemenea jertfă. Prin Botez, omul descoperă, cu ajutorul credinței, profunzimea iubirii jertfelnice, a milei nesfârșite și a compasiunii lui Dumnezeu.

Cele mai mici detalii din slujba Botezului află la Sfântul Ioan Gură de Aur o bogată explicație simbolică. La fel cum fecioarele înțelepte așteptau sosirea Marelui, cei botezați îl întâmpinau pe Hristos, Mirele Ceresc, în noaptea de Paști cu lumânări aprinse⁶⁶. Toți intrau goi în apa baptismală, amintind de starea primordială, fără de păcat, a lui Adam și a Evei din Rai⁶⁷.

După cum am menționat mai devreme, anumite versiuni ale ritualului postbaptismal sirian care se dezvoltă în această perioadă, cuprindeau două ungeri prebaptismale și una postbaptismală⁶⁸. Mistagogii antiohieni nu făceau întotdeauna o distincție clară între ungerea cu ulei de măsline și ungerea cu Sfântul și Marele Mir, adică ulei de măsline amestecat cu miresme și mirodenii. Sfântul Ioan Gură de Aur considera prima ungere prebaptismală ca antidemoniacă și nu o lega de pecetea Duhului Sfânt. De asemenea, el este vizibil reținut și cu privire la ungerea postbaptismală. Teodor de Mopsuestia, în schimb, leagă prima ungere prebaptismală precum și pe cele postbaptismale de darul Sfântului Duh. El menționează faptul că cele două ritualuri erau însoțite de formula: „Pecetea darului Duhului Sfânt”. Formula „Se unge robul lui Dumnezeu (N) cu untdelemnul bucuriei, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului

⁶⁵ Imaginea este inspirată de Is. 61, 10-11.

⁶⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III*, 1 (SC 366, p. 213); vezi Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XL*, 46.

⁶⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. PK III*, 8 (SC 366, p. 239); Teodor, *Cat.* 14, 8 (p. 225).

⁶⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Slav. II*, 22-23 (SC 50 bis, pp. 145-147); PK III, 7 (SC 366, pp. 235, 237); Teodor, *Cat.* 2, 17-20 (pp. 216-218); 14, 8 (p. 225); 3, 27 (p. 239). Vezi CA III, 16; VII, 22; VIII, 44. Vezi E. J. Yarnold, „Anointing in baptism”, pp. 27-31; G. Winkler, „The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications”.

Duh” era în mod intenționat simultană cu cuvintele rostite în timpul triplei scufundări.

Chiar înainte de tripla scufundare avea loc ungerea întregului trup, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o compară cu pregătirea mirelui înainte de a intra în cămara de nuntă sau cu ungerea atletului înainte de lupta decisivă. Viața în Hristos se aseamănă cu o întrecere sportivă neîntreruptă. Sfântul Ioan Gură de Aur, și după el autorul lucrării *Sacramentarii din Constantinopol*, avertizează că, după Botez, războiul duhovnicesc nu slăbește, ci se dezlănțuie cu noi forțe. Pentru a menține focul credinței aprins pe toată perioada catehetică, era nevoie de trezvie și de învățătură permanentă.

Din acest motiv, Sfântul Ioan Gură de Aur, în timpul Săptămânii Luminate, în loc să vorbească despre Euharistie, revenea la îndemnul duhovnicesc și le amintea neofitilor să păzească intactă haina neînținută a Botezului. Această abatere de la temă era impusă de atitudinea pastorală asupra vieții. Într-adevăr, la Antiohia, după Paști începea sezonul curselor de cai și mulți dintre neofii, uitând biserica, se grăbeau spre hipodrom. Sfântul Ioan Gură de Aur era profund îngrijorat și se plângea de faptul că, în ciuda tuturor eforturilor sale, instruirea acestor persoane era cu totul în zadar⁶⁹. Mai târziu, la Sinodul Trulan (692), s-a hotărât să se anuleze aceste curse și alte distracții populare pe întreaga durată a Săptămânii Luminate⁷⁰.

Practica inițierii catehetice din Antiohia era considerabil diferită de cea de la Ierusalim. Sfântul Chiril, după cum am spus deja, păstra Sfintele Taine pe deplin ascunse de ochii celor profani. Potrivit lui, era mai bine să descoperi direct decât să auzi prezentat de nenumărate ori prin discurs. Cu alte cuvinte, trebuia avut mai înțeles o experiență vie și abia apoi vine explicația. Pentru catehumenii Sfântului Chiril, în slujba Botezului totul trebuia să pară nou și tainic.

Dimpotrivă, teologii din Antiohia insistau pe participarea mai conștientă la taina a celui nou botezat. Din acest motiv, ei le explicau dinainte candidaților sensul a tot ceea ce se va întâmpla în Sfânta

⁶⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Slav. VI*, 1-7 (SC 50 bis, pp. 215-219).

⁷⁰ Canonul 66.

și Marea Vineri precum și în noaptea Sfințelor Paști⁹¹. Pentru a nu omite nici un detaliu, Teodor de Mopsuestia, înaintea fiecărei cateheze mistagogice, citea din *Sacramentariul din Constantinopol*. La Ierusalim, disciplina arcană era mai strictă și cuprindea, de asemenea, explicarea ritualului Botezului⁹².

Teodor expunea patru cateheze sacramentale înainte de Botez, imediat după învățătura dogmatică și încă altele două după Botez. Prima cateheză era dedicată în întregime studiului și explicării rugăciunii Tatăl Nostru⁹³. Să ne amintim că Sfântul Chiril al Ierusalimului nu acordă vreo explicație specială acestei rugăciuni, ci face doar o scurtă aluzie la ea la sfârșitul catehezei mistagogice din timpul Săptămânii Luminate.

În ceea ce privește Taina Euharistiei, mistagogii din Antiohia s-au dovedit la fel de scrupuloși ca și ceilalți dascăli ai creștinismului: „Atunci când închidem ușile înainte de săvârșirea prefacerii Sfinților Daruri, și îi rugăm pe cei neinițiați să iasă din biserică, nu facem aceasta de frică că s-ar putea sesiza ceva care să-i facă să se simtă disprețuiți, ci doar pentru faptul că noi considerăm aceste persoane nevrednice de a lua parte la Taina atât de înfricoșată”, explică Sfântul Ioan Gură de Aur⁹⁴. Nu era îngăduit de a se descoperi sensul Tainei euharistice decât celor care primiseră Botezul. Nici un dascăl duhovnicesc din secolul al IV-lea nu s-a abătut de la această regulă. Tocmai de aceea Teodor dedică Euharistiei ultimele două capitole din cateheza sa mistagogică. Acestea erau citite noilor botezați în timpul Săptămânii Luminate⁹⁵.

Pe de o parte, în practică, catehumenii știau mai puține lucruri decât li se predaseră în timpul sesiunilor de inițiere, pentru că nu puteau reține și asimila tot ceea ce îi învățaseră cateheții; pe de altă parte, cu privire la elementele asupra cărora se păstra tăcerea

⁹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cat. Stav. II*, 28 (SC 50 bis, p. 149); Teodor, *Cat.* 12, 1 (p. 188).

⁹² Vezi Antoine de Leunclae, „Introduction”, *Théodore de Mopsueste: Les Homélies catéchétiques*, Pöhl 62-63, p. 9.

⁹³ Teodor, *Cat.* 11 (pp. 181-187).

⁹⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt.*, 23, 3, trad. Jeannin, *Omnino complètes*, t. VII, p. 193.

⁹⁵ Teodor, *Cat.* 11, 1 (p. 181). Vezi E. J. Yarnold, *The Atax-Inspiring Rites of Initiation*, p. 167.

în mod intenționat, ei aveau totuși o imagine asupra lor, pentru că era imposibil, în practică, să fie ținute cu totul ascunse.

Participarea catehumenilor și a penitenților la Sfânta Liturghie

Structura Liturghiei primare reflectă separarea fundamentală dintre credincioși și catehumeni. Catehumenii nu erau admiși decât la partea deschisă a Liturghiei, care se numea Liturghia catehumenilor. Ca o regulă generală, această parte începea cu rugăciuni comune, cântarea antifoanelor și a psalmilor. La Antiohia, se prețuia în mod deosebit cântarea antifoanelor. Partea centrală a Liturghiei catehumenilor o reprezenta citirea din Sfânta Scriptură. Astfel, în Siria secolului al IV-lea se citeau patru pericope extrase din Lege, din Profeți, din Epistolele apostolice și din Evanghelie⁹⁶. În pauzele dintre lecțiile despre Sfânta Scriptură sau la sfârșitul celor patru lecturi biblice, episcopul sau, în absența sa, prezbiterii roșeau predica.

După predică urma o ectenie al cărei conținut ținea seama, în fiecare Biserică, de obiceiurile și nevoile locale. Această ectenie conținea, obligatoriu, și rugăciuni pentru catehumeni și credincioși. *Constituțiile Apostolice* ne oferă cel mai vechi text complet al acestei ectenii, așa cum era ea rostită în anumite biserici din Antiohia la sfârșitul secolului al IV-lea:

Diaconul mijloca pentru catehumeni spunând: Pentru cei chemați, cu stăruință să ne rugăm Domnului pentru ca, în bunătatea și dragostea Sa față de oameni, să le asculte rugăciunile, să le primească cererile, să le vină în ajutor și să le împlinească cererile cele spre folos, să le descopere Evanghelia Hristosului Său, să-i lumineze și să-i povăluască, să-i lumineze cu lumina cunoașterii dumnezeiești, să-i învețe poruncile și legile Sale, să sâdească în ei frica Sa curată și mântuitoare, să le deschidă urechile inimilor lor ca să stăruiască în legea Domnului ziua și noaptea, să-i întărească în credință, să-i adune și să-i adauge turmei Sale cuvântătoare, să-i judece vrednici de baia nașterii celei

⁹⁶ CA VIII, 5, 11 (SC 336, p. 151).

de-a doua, de haina nestricăciunii și de viața cea adevărată; să-i curățească de orice învinovățire și să nu îngăduie vrăjmașului nici o stăpânire asupra lor, să-l curețe de toată învinovățirea trupului și a sufletului, să locuiască în mijlocul lor prin Hristosul Său, să binecuvânteze intrările și ieșirile lor și să le îndrepte spre bine căile lor. Cu și mai multă stăruință să ne rugăm pentru ei, ca să primească iertarea păcatelor lor, iar prin călăuzire să fie vrednici de Sfintele Taine și de comuniunea sfinților. Catehumenilor, ridicați-vă; cereți pacea lui Dumnezeu prin Hristosul Său, ziua întreagă și fără de păcat, și să fie astfel pentru tot restul vieții, sfârșit creștinesc, milostivirea și bunăvoința lui Dumnezeu precum și iertarea păcatelor voastre. Adresați-vă Dumnezeului Celui Unul Nenăscut prin Hristosul Său. Plecați capetele voastre ca să primiți binecuvântarea⁹⁷.

Ectenia pentru catehumeni din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur are mai multe cereri asemănătoare ca mod de formulare. După binecuvântările suplimentare, odată cu rostirea cuvintelor „Cei chemați, ieșiți!”⁹⁸, diaconul cerea catehumenilor să părăsească partea din biserică de unde se urmărea slujba în mod nemijlocit. Tocmai pentru a nu deranja rânduiala strictă a slujbei, catehumenii, încă de la început, trebuiau să se așeze separat de restul credincioșilor, aproape de ușa de la intrare. În cea mai mare parte a timpului, catehumenii se așezau în biserică în spatele credincioșilor, iar la sfârșitul Liturghiei catehumenilor ieșeau fie în pronaos⁹⁹, fie în curtea exterioară¹⁰⁰. Potrivit expresiei Sfântului Ioan Gură de Aur,

⁹⁷ CA VIII, 6, 4-8, trad. Metzger, SC 336, pp. 153, 155. Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *In 2 Cor.* 2, 6-8.

⁹⁸ CA VIII, 6, 14.

⁹⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), *Mystagogia* 14 (PG 91, 692-693; PEF 92, pp. 120-121) spune despre catehumeni că părăseau biserica la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, dar nu precizează unde anume ieșeau. Într-o *Pravilă* din secolul al IX-lea, atribuită greșit Sfântului Ioan Postitorul, Patriarhul Constantinopolului († 595), citim: „În timpul Liturghiei (credincioșilor), penitenții trebuie să părăsească spațiul bisericii (naos) împreună cu catehumenii, și să stea în nartex (eis am nartekou)” (PG 8, 1912-1913).

¹⁰⁰ Sf. Grigorie de Nazianz, *Or.* XI, 16 (SC 358, p. 231, trad. P. Gallay): „Cât vreme ești catehumen, te afli în vestibulul (en pruthunus) evlaviei”. Vezi Arnobiu cel Tânăr, *Tălcuire la Psalmul 133* (sec. al V-lea, Africa): „Et vos, o catehumeni, et vos, inquit, qui in atris domus Dei nostri stultis et intus ingredi non audetis”.

catehumenii se aflau în exteriorul „cămării împărătești” și, prin urmare, nu puteau să audă deslușit întreaga slujbă.

În alte cazuri, catehumenii se retrăgeau în spatele coloanelor, în culoarele înguste ale bisericii care, la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, erau acoperite cu perdele. Este interesant de remarcat faptul că în limbajul arhitecturii bisericești, galeriile laterale, de la primul etaj al bisericii, se numeau catehumene¹⁰¹. Această denumire se datorează, cu siguranță, faptului că aceste galerii erau locul în care se aflau cu precădere catehumenii. Trebuie subliniat că aceste galerii comunicau în mod direct doar cu pronaosul. Astfel, la sfârșitul Liturghiei catehumenilor, aceștia puteau ieși din galerii în pronaos și de acolo puteau ieși din spațiul bisericii fără să-i deranjeze pe ceilalți în timpul slujbei.

Ecteniile continuau după plecarea catehumenilor. Pe lângă rugăciunea pentru credincioșii care se împărțeau, ele puteau include cereri pentru cei posedați de duhuri necurate (*energumeni*) și pentru penitenți, dacă aceștia se aflau în biserică. Astfel, de exemplu, potrivit canonului al 19-lea al Sinodului de la Laodicea (secolul al IV-lea), o ectenie trebuia să fie alcătuită dintr-o rugăciune pentru catehumeni, una pentru penitenți și alte trei pentru credincioși.

În *Constituțiile Apostolice*, descoperim o practică de rugăciune încă și mai dezvoltată. Cei posedați părăseau biserica după rugăciuni speciale și după cuvintele diaconului: „Ieșiți, cei posedați”, imediat după catehumeni¹⁰². În continuare, se rostea o ectenie separată pentru candidații la Botez (*illuminandi*), ectenie care se mai păstrează încă în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, atribuită în mod greșit lui Grigorie Dialogul¹⁰³. Nu este întâmplător faptul că vechile canoane recomandau săvârșirea acestei Liturghii, în primul rând, în perioada Postului Mare, atunci când catehumenii se împărțeau în două grupuri; tocmai în legătură cu acest lucru ectenia specială pentru candidații la Botez căpăta un sens practic.

¹⁰¹ Teofan, *Cronographia* 348 (PG 108, 837 A), pomenește despre existența acestor galerii în bisericile mănăstirești.

¹⁰² CA VIII, 7, 9 (SC 336, p. 159). În Apus, în secolul al V-lea, demonizații li se îngăduia să se împărțască, pentru că se credea că Euharistia îi va ajuta să lupte cu diavolii. Vezi Sinodul de la Orange (441), canoanele 14 și 15, în C.J. Heile, *Histoire*, t. II, 1, pp. 442-443.

¹⁰³ CA VIII, 8, 1-6; N. Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church*, p. 133.

După retragerea „celor pentru luminare” (*illuminandi*), se rostea ectenia pentru penitenți care se încheia cu anunțul diaconului: „Penitenți, ieșiți!... Nimeni fără încuviințare să nu se apropie!”¹⁰⁴. După plecarea penitenților se rostea ectenia mare pentru credincioși care includea rugăciuni specifice pentru neofiti. În acest timp, diaconii și ipodiamonii verificau cu atenție ușile bisericii dinspre bărbați și dinspre femei pentru ca nimeni să nu poată ieși sau intra în timpul Jertfei nesângeroase¹⁰⁵.

După cum am menționat deja în ultimele două capitole, exista o legătură internă profundă între practica bisericească a pocăinței și catehumenat, legătură care era fixată de ritualul bisericesc¹⁰⁶. Catehumenii trebuiau să-și părăsească trecutul păgân și să se pocăiască pentru păcatele săvârșite din neștiință. Acest proces, la fel ca și practica pocăinței, era progresiv și cuprindea reguli ascetice.

Într-un anumit sens, penitenții trebuiau să redevină catehumeni și să se întoarcă la bazele credinței de care se lepădaseră pentru un motiv sau altul. Un autor mai tânăr numește pocăința „botezul lacrimilor” (*baptisma lacrimarum*)¹⁰⁷. Penitentului i se impunea o pedeapsă a cărei severitate depindea de gravitatea faptelor săvârșite. Biserica cerea o pocăință deosebit de aspră pentru următoarele păcate: apostazia, idolatria, crima, pruncuciderea, vrăjitoria, adulterul și incestul. Pedeapsa cuprindea mărturisirea publică a păcatelor, un post aspru și excomunicarea pentru o lungă perioadă de timp. Participarea la Sfânta Euharistie era pentru penitenți, ca și pentru catehumeni, punctul culminant al unui devotament progresiv față de Biserică. Semnul împăcării depline a penitenților cu Dumnezeu era ungerea cu ulei sfințit¹⁰⁸.

În secolul al IV-lea, participanții la slujbele bisericești se divideau în patru categorii: clerul, laicii care se împărtășeau, penitenții

¹⁰⁴ CA VIII, 9, 11-10, 1 (SC 336, p. 167).

¹⁰⁵ CA VIII, 11, 10-12 (SC 336, pp. 175-177).

¹⁰⁶ Vezi J.A. Favazza, *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*; A. Fitzgerald, *Conversion through Penance in the Indian Church of the Fourth and Fifth Centuries*, pp. 499-503.

¹⁰⁷ Isidor, *De eccl. off.* II, 25, 3.

¹⁰⁸ *Testamentum Domini* 1, 24; Marcu Diaconul, *Vita sancti Porphyrii episcopi syrensis* 56-57. Vezi J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, pp. 377-379.

și catehumenii. Ultimele două categorii, la rândul lor, se puteau împărți în grupe care corespundeau diferitelor etape ale pocăinței și inițierii. Ne amintim faptul că, la începutul secolului al IV-lea, în Biserică erau definitiv fixate două etape ale catehumenatului. Catehumenii din prima etapă se deosebeau, pe de o parte, de păgânii atrași de curiozitate, iar, pe de altă parte, de cei care erau candidați la Botez. În timpul acestei prime etape, catehumenii, spre deosebire de păgânii doar interesați, se supuneau exigențelor morale ale creștinismului, cu toate că pentru ei pedeapsa era mai ușoară decât pentru credincioși. „Cei pentru luminare” (*illuminandi*) erau mai puțin numeroși decât catehumenii din prima etapă și nu veneau la biserică decât rar, cel mai adesea înaintea marilor sărbători.

La fel ca și în cazul catehumenilor, penitenții se împărțeau, de asemenea, în mai multe grupuri potrivit diferitelor etape ale reintegrării în Biserică. Aceste etape difereau una de cealaltă prin greutatea și durată pedepsei și, de asemenea, prin nivelul excluderii păcătoșului de la viața liturgică. Nu se poate vorbi despre o practică generală de pocăință, întrucât tradițiile locale puteau diferi considerabil una de cealaltă.

Sistemul cel mai simplu consta în două etape de-a lungul cărora penitenții trebuiau, mai întâi, să petreacă mai mulți ani împreună cu catehumenii, după care, în cea de-a doua etapă, primeau statutul de „prezenți” (*sustatis, consistentes*). De-a lungul celei de-a doua etape, ei puteau fi prezenți la Liturgia credincioșilor și să participe la rugăciunile celor credincioși, dar nu puteau să se împărtășească. Astfel încă, unitatea de rugăciune anticipa unitatea sacramentală.

Canoanele Sinodului de la Ancira (314) amintesc de trei categorii de penitenți: „auditorii”, „prostrații” și „cei care participau la rugăciuni”¹⁰⁹. Cel mai dezvoltat sistem de penitență prevedea patru etape. Pentru păcatele grave – idolatrie, crimă și adulter –, la cele trei etape deja menționate, se adăuga și etapa „tânguitorilor”. În funcție de gravitatea păcatelor sale, penitentul trebuia să petreacă mai mulți ani în fiecare etapă. Astfel, de exemplu, cei divorțați și

¹⁰⁹ Sinodul de la Ancira (314), canoanele 4-9; vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. I, 1, pp. 306-312.

recăsătorii, potrivit unei reguli a Sinodului Trulan (692), trebuiau: „după cum hotărâseră Sfinții Părinți, să fie «tânguitori» timp de un an, «auditori» doi ani și «prostrați» timp de trei ani; apoi, în al șaptelea an, «participanți la rugăciuni» și abia după aceea erau primiți la Sfânta Împărtășanie¹¹⁰». Primele etape erau mai stricte; tocmai de aceea ele durau mai puțin timp. Soarta „tânguitorilor” era cea mai tristă:

„Tânguitorii” stau în fața porților bisericii. Păcătosul, în picioare, trebuie să ceară credincioșilor care intră să se roage pentru el. „Auditorii” stau în spatele porților din pronaos (*in fō nartēkē*) și se îndepărtează înainte de rugăciunile pentru catehumeni. Se spune că după ascultarea Evangheliei și a cuvântului de învățătură, trebuie să fie înălțurați, pentru că nu sunt vrednici să audă rugăciunile. „Prostrați” se află în interiorul bisericii aproape de uși și ies afară odată cu catehumenii. „Participanții la rugăciuni” rămân împreună cu cei credincioși și nu pleacă odată cu catehumenii. Starea celor „desăvârșiți” îngăduie participarea la Sfintele Taine.¹¹¹

„Tânguitorii” erau numiți, într-un mod oarecum ironic, „hibernanți” (*hibernantes*), pentru că rămăneau afară între anul an, chiar și în frigul iernii. Pe lângă frig și umilire, ei erau lipsiți chiar și de posibilitatea de a auzi ceea ce se întâmpla la Liturghie.

În ceea ce-i privește pe penitenții „auditori”, aceștia nu puteau participa la ectenia catehumenilor, cu toate că asistau la restul Liturghiei catehumenilor. Referitor la cazul penitenților „auditori”, poate lua naștere o mare confuzie terminologică dacă ne amintim că în Apus erau adesea numiți „auditori” catehumenii din prima etapă. În Răsărit, totuși, nu erau niciodată numiți „auditori” catehumenii care nu săvârșiseră păcate¹¹². Aici, această denumire era rezervată categoriei penitenților, în care se puteau afla atât catehumenii

¹¹⁰ Sinodul de la Trulan (692), canonul 87, vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. III, l. p. 573. Vezi canonul 68 al Sfântului Vasile cel Mare.

¹¹¹ Epistolă canonică, canonul 12. Întreaga epistolă este atribuită Sfântului Grigorie Taumaturgul, dar canonul 12 nu este, probabil, al sfântului, dat fiind faptul că nu este menționat de Zonaras și nici de alți canoniști bizantini. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Ep.* 217 (PG 32, 804 B-C).

¹¹² Vezi G. Cavallo, *Confessione antico*, pp. 302-323.

cât și credincioși. În realitate, penitenții „auditori” erau asimilați păgânilor care nu-și exprimaseră dorința de a deveni catehumeni.

Stadiul de penitent „auditor” exista, de asemenea, și în Răsărit pentru a-i pedepsi pe catehumenii care săvârșiseră un păcat. Despre aceasta dau mărturie convingătoare următoarele norme sinodale:

Sfântul și marele Sinod dispune ca acei catehumeni care au păcătuit să fie doar *auditori* (*akrothymoi*) timp de trei ani; vor putea apoi să se roage împreună cu ceilalți catehumeni¹¹³.

Dacă un catehumen, deja acceptat în Biserică și primit în rândurile catehumenilor, se poartă ca un păcătos, trebuie, dacă este *genipectos* (semn distinctiv al catehumenilor care, după predică, rămăneau în genușchi în timp ce diaconul se ruga asupra lor), să devină *audiens* (adică să fie așezat printre catehumenii din această categorie) până când nu va mai păcătui; dacă, fiind *audiens*, încă păcătuiește, atunci va fi exclus cu totul.¹¹⁴

Catehumenii care păcătuiseră se pocăiau împreună cu credincioșii din starea penitenților „auditori” care nu erau catehumeni. Situația bisericească a „prostraților” (*hypopiptotes*, *prostrati*, *substrati*) sau, după cum erau, de asemenea, numiți, „îngenunchați” (*gonuklontes*, *genipectentes*), care se aflau în cea de-a treia etapă a pedepsei, era asimilată de Biserică cu cea a catehumenilor. Ei puteau participa la rugăciunile pentru catehumeni dar nu erau primiți la Liturghia credincioșilor.

Logica generală a practicii penitenței în Biserică era următoarea. „Tânguitorii” se aflau într-o situație mai grea decât cea a păgânilor pentru că nimeni nu cerea păgânilor mărturisirea publică a păcatelor. În plus, păgânii puteau sta în pronaos în timp ce „tânguitorii” nu erau primiți nici chiar în spatele porților. Penitenții „auditori” erau într-o situație egală cu cea a păgânilor dar mai rea decât a catehumenilor. Catehumenii care păcătuiseră treceau în starea penitenților „auditori”. „Prostrați” erau asimilați de Biserică în rândul catehumenilor. În cele din urmă, cei „prezenți” (*sustasis*, *consistentes*) se aflau cu o treaptă mai sus decât catehumenii, dar mai

¹¹³ Sinodul de la Niceea (325), canonul 14, vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. I, l. p. 596.

¹¹⁴ Sinodul din Neocezarea (314), canonul 5, vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. I, l. p. 329.

jos de credincioșii care se împărtășeau. „Prezenții” puteau asista la Euharistie, dar nu se împărtășeau.

Acest sistem de penitență poate să-i tulbure pe unii cititori prin complexitatea sa, aparenta sa asprime și schematicismul excesiv. Trebuie recunoscut faptul că cerea o smerenie și o răbdare deosebite atât din partea penitenților cât și a celor a căror conștiință nu era copleșită de păcate de moarte. Cu toate acestea, în ansamblu, era mai degrabă o domolire față de o practică mai veche care, pentru păcate grave, putea să-l excludă pe viață din Biserică pe credincios.

Sistemul de penitență s-a dezvoltat de manieră organică plecând de la nevoile pastorale ale Bisericii. Păcatul nu doar că îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, ci îl face și orb, ascunzându-i starea sa de plâns. Pentru a fi vindecat de păcat, se cerea de la cel bolnav, la început, să conștientizeze pe deplin gravitatea bolii sale. Biserica propunea să se măsoare îndepărtarea duhovnicească a omului față de Dumnezeu, punând o distanță fizică între penitent și masa Cinei celei de Taină, Sfânta Euharistie; ea analiza gradul căderii fixând durată excluderii de la Taină. În acest fel, întreaga dinamică a luptei interioare împotriva păcatului era proiectată în planul spațiului bisericesc și a timpului liturgic. Sistemul de reintegrare treptată în viața Bisericii îl ajuta pe om să deosebească și să reducă treptat această prăpastie duhovnicească care îl separa de Dumnezeu, tămăduindu-l puțin câte puțin de orbirea sa.

VII

Catehumenatul la Milan și în Africa de Nord de la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al V-lea

Amințiți-vă că nu ați fost dintotdeauna [Trupul lui Hristos], pentru că este o zidire nouă. Voi ați fost aduși în ogorul Mântuitorului. Cu prețul unei munci covârșitoare, cea a propovăduitorilor Evangheliei, ați fost măcinați ca grâul. Atunci când vă țineam printre catehumeni, vă păstram ca o rezervă în depozit. V-ați înscris numele voastre, și ați început să vă antrenați prin posturi și prin exorcisme, iar apoi v-ați apropiat de apa sfântă a Botezului; aceasta v-a cuprins pe de-a-ntregul și v-a adus la unitate; în sfârșit, căldura Duhului Sfânt a făcut să crească acest aluat și ați devenit pâinea Mântuitorului.¹

În capitolele anterioare am realizat o incursiune în Imperiul Roman, în zona Mării Mediterane, în orașele strâns legate de soarta creștinismului primar. Mai întâi, în secolul al II-lea, am vizitat Roma și Cartagina, apoi, urmărind linia țărmului sudic, am mers către secolul al III-lea la Alexandria. Părăsind capitala Egiptului, ne-am îndreptat pașii către Cezareea Palestinei și Ierusalim, la începutul secolului al IV-lea. Din Țara Sfântă, drumul nostru a trecut prin Antiohia Siriei apusene, apoi am făcut un scurt popas în Capadocia și la Constantinopol. După acest tur al Mediteranei, ne întoarcem în Apus, la Milan și în Africa de Nord latină, adică la Cartagina, Hippona și în provinciile învecinate.

¹ Fericiul Augustin, *Serm. 229A*, fragment, trad. Abbé Raulx, *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 249. Vezi *Serm.*, 6, 227.

În două sute de ani s-au produs multe schimbări în viața religioasă a Africii de Nord. Dacă la sfârșitul secolului al II-lea creștinii nu aveau drepturi politice, fiind o minoritate persecutată, la începutul secolului al V-lea, dimpotrivă, în orașele importante, o majoritate a populației practica creștinismul. În rest, spre deosebire de alte provincii ale Imperiului Roman, convertirile în masă au început în partea latină a Africii de Nord cu o jumătate de secol înainte de convertirea Împăratului Constantin³. În 250, Biserica Africii de Nord a suferit din plin de pe urma persecuțiilor organizate în timpul împăratului Decius. Dar, contrar așteptărilor păgânilor, persecuțiile, departe de a zdruncina Biserica, au întărit-o și au curățat-o.

Cele mai importante controverse ecleziale care au definit caracterul creștinismului de limbă latină în Africa, priveau mai puțin dezbaterile dogmatice referitoare la firea lui Dumnezeu sau la Persoana lui Hristos, și mai mult aspectele practice ale vieții bisericești, lupta pentru curăția morală a Bisericii. Una din problemele majore era cea a atitudinii ce trebuia însușită față de creștinii care, în timpul persecuțiilor, sub presiunea circumstanțelor, au adus jertfă idolilor, devenind astfel „trădători” (*traditores*), apoi s-au pocăit și doreau să revină în Biserică.

Toți Părinții Bisericii considerau apostazia ca pe un păcat extrem de grav. Majoritatea episcopilor răsăriteni din secolul al IV-lea încuviințau reintegrarea apostatilor în Biserică după o lungă perioadă de pocăință ale cărei etape au fost descrise la sfârșitul capitoului precedent. În Biserica Africii, această practică întâmpina opoziția înverșunată a rigoriștilor fanatici care considerau că porțile Bisericii trebuie să fie închise pentru totdeauna „trădătorilor”.

Astfel, în timpul persecuției lui Decius, partida novațienilor s-a desprins de Biserică, în fruntea căreia era episcopul Ciprian al Cartaginei († 258). Novațienii îl condamnau pe Ciprian pentru că schimbase cutumele stricte ale creștinismului apostolic și fusese înțelegător față de slăbiciunile omenești. Novațienii învățau că adevărata Biserică este cea a martirilor și a mărturisitorilor. Mucenicia, potrivit lor, era nu doar calea desăvârșită a creștinului, ci și singura soartă

³ Vezi W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, pp. 96-97.

în momentul persecuțiilor. Un asemenea extremism se întâlnea deja în Biserica Africii în timpul lui Tertulian.

Trei generații mai târziu, astfel de atitudini au condus la o schismă încă și mai gravă, atunci când episcopul Felix de Aptunga (Aftonga) a fost acuzat că se lepădase în timpul persecuției declanșate de Împăratul Dioclețian în 303. Printr-un concurs de împrejurări, acest episcop era unul din cei trei care participase la hirotonia lui Cecilian de Cartagina în 311. Puternicii rivali ai lui Cecilian nu au ratat ocazia de a folosi reputația pătată a lui Felix cu scopul de a discredita, în ochii credincioșilor, hirotonia episcopului de Cartagina. Partida adversă a dobândit o influență considerabilă în rândul rigoriștilor și și-a ales propriul episcop. Schismaticii s-au proclamat adevărata Biserică a mucenicilor și a celor aleși, au rupt comuniunea euharistică cu toate Bisericile din afara Africii de Nord și au pretins rebotezarea creștinilor care treceau la ei. Mai târziu, au fost numiți donatiști, după numele celui de-al doilea episcop al lor, Donatus de Casae Nigrae (313), care a jucat un rol hotărâtor în întărirea opoziției. În timpul lui Donatus, după cum a observat un istoric antic, „se ridica altar contra altar”³, biserici ale partidelor rivale adesea construite una lângă cealaltă.

Schisma donatistă, spre deosebire de cea novațiană, nu s-a răspândit în afara Africii de Nord. Secta donatiștilor a durat mai multe secole, în ciuda presiunii exercitate de autoritățile civile care, în problemele de politică bisericească, susțineau cel mai adesea interesele majorității. La originea celor două schisme, se află un protest în masă al Bisericii Africii de Nord împotriva unui creștinism nominal în gestație și un îndemn profetic la curăție. Problema cea mai stringentă era cea a limitei ce trebuia trasată sau nu între fundamentele societății și idealurile Bisericii, între Biserica „credincioșilor adevărați” și masa amorfă a creștinilor prin tradiție. Ortodocșii erau pregătiți să recunoască că, în această lume, Biserica se află într-o situație în care totul este amestecat. Mlădițele cele bune cresc alături de spini și măcini. Vremea cernerii definitive se situează în afara planului istoriei pământești și va avea loc în Ziua Judecării.

³ Optat de Mileve († 370), *Adversus Parmenianum Donatistam* I, 15, 19, SC 412, pp. 207 și 215.

Rigoriști, dimpotrivă, considerau această separație ca fiind deja posibilă încă de pe pământ. Ei nu tolerau oportunismul, ipocrizia și jocul cu lumea din cultura păgână. Ei propovăduiau o asceză extremă, lepădarea de sine și credința necondiționată în Dumnezeu, chiar și în fața morții. Atunci când persecuțiile au încetat, ei au început să caute mucenicia provocându-i pe păgâni.

Având în vedere convertirea rapidă la creștinism a populației Africii de Nord, către începutul secolului al V-lea, o parte importantă a viitorilor catehumeni creșteau în familii creștine, fie că erau donatiste, novațiene sau ortodoxe⁴. Influența Bisericii nu înceta să sporească și împreună cu ea, prestigiul social al clerului. Nimeni nu mai îndrăznește să atace în public creștinismul, așa cum făcuseră altădată Filostrat, Celsus și filosoful Porfir. Episcopii alcătuiau apoloții împotriva lui Iulian Apostatul care murise cu mult timp în urmă, și aceasta pentru că nu mai aveau dușmani serioși în rândul filosofilor⁵.

Cultura se hrănea din ce în ce mai profund cu ideile, valorile și simbolistica creștină. Păgânii culți au obținut chiar și *codex* ale textului Sfintei Scripturi pentru propriile lor biblioteci. Mulți dintre ei încercau să se îndrepte către Hristos în rugăciune și chiar îl visau. Unii aveau o statueta a lui Hristos în altarul lor casnic, în lărarul lor.

Creștinii câștigau puțin câte puțin în fața închinătorilor la idoli noi segmente ale spațiului și timpului sacru. Templele păgâne, care odinioară erau locul de refugiu al demonilor, deveneau de acum înaintea case ale lui Dumnezeu, spații în care se săvârșea Sfânta Euharistie. Nu mai rămânea nici o zi din calendar care să nu fie închinată pomenirii unui mucenic. Martirii se arătau adesea în vis și porunceau construirea de noi locuri de închinare, așa numitele *martyria*. „Întreaga Africă, după cum observa Fericiul Augustin la începutul secolului al V-lea, este plină de trupurile sfinților mucenici.”⁶

⁴ Astfel definește W. H. C. Frend răspândirea creștinismului, bazându-se pe o analiză a inscripțiilor funerare și a altor date. Vezi *The Donatist Church*, p. 77. Să notăm că R. MacMullen preferă o altă abordare și consideră că în Africa, în timpul Fericiului Augustin, numărul păgânilor era comparabil cu numărul creștinilor. Estimarea lui Frend ni se pare mai întemeiată.

⁵ Avem cunoștință despre două omilii ale Sfântului Grigorie de Nazianz și apologia Sfântului Chiril al Alexandriei. Apologiile lui Apolinarie de Laodicea și Filip de Side nu s-au păstrat până în zilele noastre.

⁶ Fericiul Augustin, *Ep.* 78, 3, trad. M. Pourjolat, *Œuvres complètes*, t. II, p. 102.

Pe plan cultural, păgânismul, epuizat din punct de vedere intelectual, se recunoștea învins în fața noii religii. Lumea elenistică și-a pierdut treptat creatorii săi geniali, imitatorii înzeștrați, înțelepții apologeti, retorii iscusiți, sofiști talentați și, în sfârșit, obișnuții dascăli. Se obișnușese să se reproșeze popoarelor orientale, barbarilor, creștinilor, pe scurt, lumii de jur împrejur, cu excepția păgânilor elenistici înșiși, o indiferență crescândă a societății față de cultura clasică.

Desigur, creștinii se distanțau de cultura clasică, și li se întâmpla să întrețină stărilor de spirit anticulturale. Dar, tot la fel de adevărat este faptul că creștinii încercau să salveze de pe vasul scufundat al elenismului tot ceea ce ei considerau vrednic de a fi păstrat. Astfel, de exemplu, în „vremurile întunecate” de la începutul Evului Mediu, sursele scrise ale elenismului s-au păstrat datorită călugărilor copisti.

Deși creștinismul învinsese păgânismul la nivel intelectual și politic, rămânea pericolul de a pierde lupta în viața de zi cu zi și pe plan personal, și de a se transforma, în inimile laicilor, într-un nou păgânism. Vechea religie își menținea rezistența sa pasivă, dar persistentă. Țesătura credințelor păgâne se îmbina atât de intim în planul cotidian încât nu se mai sesiza granița dintre viața cotidiană și cultul demonilor. Și, cu toate că lupta împotriva idolatriei nu-și pierduse agerimea, pericolul care a apărut se referea la faptul că noutatea creștinismului nu mai impresiona, că delimitarea dintre superstițiile păgâne și credința cea nouă se estompa treptat, că aceleași rugăciuni care se înălțau cândva zeilor din panteonul greco-roman se aduceau acum martirilor creștini. Creștinii puteau să taie dumbăvile sacre, dar nimeni nu se gândea să interzică accesul la vechile puțuri unde păgânii veneau să scoată apă, renumită ca vindecătoare. Împărații promulgau legi care interziceau activitatea haruspiciilor⁷, dar poporul, în loc să examineze măruntaiele animalelor sacrificate, a început să deschidă Sfânta Scriptură la întâmplare ca să extragă preziceri. Au început să realizeze decocturi medicinale cu ierburile culese de pe mormintele martirilor și să inventeze formule magice invocând numele sfinților.

⁷ *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 10.

Predicând împotriva teatrului, a luptelor de gladiatori și a cursei de cai, Biserica trebuia să găsească altceva pentru a împlini nevoile afective ale turmei celei cuvântătoare⁸. Sărbătorile bisericești trebuiau să înlocuiască, în calendar, vechile ceremoniale păgâne. Prin urmare, nu era nimic surprinzător dacă agapele de pomenire de la mormintele mucenicilor se transformau adesea în zgomotoase festivități populare, însoțite de cheful și de dansuri⁹. Lupta pentru înlăturarea păgânismului se ducea pe două niveluri: de către Stat și de către Biserică. Interdicțiile în sine din partea Statului nu ar fi avut decât o mică influență dacă nu ar fi fost preluate în mod adecvat de clerul local. Până la jumătatea secolului al V-lea, catehumenatul a rămas acest creuzet în care, plecând de la masa păgânilor, Biserica a modelat forma omului celui nou, zămislit printr-o nouă naștere în Hristos.

Călătoria spirituală a Fericitului Augustin

La orizontul teologiei latine, chipul Fericitului Augustin (354-430) este fără egal prin importanța, contradicțiile și influența sa asupra dezvoltării gândirii teologice. Acest dascăl al harului (*Doctor gratiae*) rămâne până astăzi unul dintre cei mai citiți și cinstiți Părinți apusei. În acest studiu, vom aborda doar acele aspecte ale vieții sale care sunt în raport direct cu catehumenatul¹⁰.

Mama Fericitului Augustin, Monica († 387), era o creștină evlavioasă, în timp ce tatăl său a rămas pentru mult timp un păgân simpatizant al creștinismului, care, după exemplul multora, își întârziea Botezul. Augustin a fost primit încă de mic copil în catehumenat. Dar părinții săi, conștienți de „ispitele amenințătoare ce apar după copilărie”, nu se grăbeau să-l boteze¹¹. Amintindu-și de asprimea

⁸ Fericitul Augustin, *Tract. in ex. Iuani*, 7, 6; *Serm.* 51, 1-2; *Enarr. in Ps.* 39, 9; 80, 22.

⁹ Fericitul Augustin, *Confesțiuni* VI, II, 2 [ediția a II-a revizuită, trad. din limba latină, introd. și note de Eugen Munteanu, Ed. Nemira, 2006, Cartea a VI-a, II, 2, pp. 114-115].

¹⁰ Literatura augustiniană este foarte vastă. În acest capitol, ne orientăm, în principal, după excelentul studiu al lui W. Harmless, *Augustine and the Catechumenate*. Pentru o biografie clasică a Fericitului Augustin, vezi P. Brown, *La vie de saint Augustin*.

¹¹ Fericitul Augustin, *Confesțiuni*, Cartea I, XI, 18 [p. 37].

pedepsei din partea Bisericii pentru păcatele săvârșite după Botez, Monica nu a vrut să-și boteze fiul nici chiar atunci când acesta fusese cuprins de o boală gravă.

Luând în considerare viața lui din trecut, însuși Fericitul Augustin păstra o atitudine ambivalentă față de amânarea Botezului său. Pe de o parte, era fericit că păcatele sale din tinerețe, dinainte de Botez, vor fi spălate mai târziu prin apa curățitoare a Botezului. Dar, pe de altă parte, regreta că harul întăritor al Botezului nu i-a fost dat din fragedă pruncie. Pentru mulți, amânarea Botezului era o modalitate de a evita să-și schimbe viața. Despre catehumenul care ducea o viață de desfrâu se zicea adesea: „Lasă-l în pace să facă ce vrea! Nu este încă botezat”¹². Aceste cuvinte s-au imprimat adânc în mintea tânărului Augustin. Amintindu-și de greșelile din trecut, Fericitul Augustin, la maturitate, afirmă cu regret: „Și totuși, atunci când este vorba despre salvarea trupului, nu mai spunem: «Lasă-l în pace să se rănească mai departe! Încă nu s-a însăănătoșit»”¹³. Augustin însuși învăța că tratamentul duhovnicesc trebuie să fie folosit cât mai repede cu putință, și de aceea încuraja Botezul copiilor încă din fragedă vârstă, despre care vom vorbi mai detaliat în capitolul al VIII-lea.

Tânărul Augustin, după ce a absolvit școala în provincia natală, a mers la Cartagina, visând la o carieră de avocat. Și acolo, s-a abandonat cu pasiune plăcerilor dezlănțuite ale tinereții. „Peste tot, în jurul meu, dlocotea cazanul iubirilor dezmățate.”¹⁴ Uitănd de atenționările mamei sale, Augustin s-a predat fără reținere acestei iubiri. Și-a luat femeie de la care a avut curând un fiu, pe Adeodat. Pentru a-și răsfăța sentimentele sale păcătoase, Augustin participa la spectacolele de teatru în care actorii jucau pe scenă isprăvile amoroase ale divinităților. Cu toate acestea, el a rămas în biserică un catehumen din prima etapă, cea a „auditorilor” (*audientes*), și, din când în când, participa la Liturgia catehumenilor. După cum își amintea mai târziu, în Biserică, întreaga sa atenție era captată de doamnele din apropiere și nu de desfășurarea slujbei. Mai târziu,

¹² Fericitul Augustin, vezi *Serm.* 352, 9.

¹³ Fericitul Augustin, *Confesțiuni*, Cartea I, XI, 18 [pp. 37-38].

¹⁴ Fericitul Augustin, *Confesțiuni*, Cartea a III-a, I, 1 [p. 58].

Fericitul Augustin va compara starea sa anterioară cu libertatea unui rob fugar¹⁵.

Gustând din plin „dulcea vătămătoare a păcatului”, Augustin s-a simțit dezgustat pentru o vreme și a început căutarea spirituală. Această deșteptare la realitate nu s-a datorat predicilor sau lecturii Sfintei Scripturi, ci a lucrării lui Cicero: *Hortensius*. Tocmai Cicero l-a determinat să se întrebze cu privire la soarta omului. Cu toate că Cicero nu menționa nicăieri numele lui Hristos, Augustin, din propria sa voie, îl căuta instinctiv pe Cel Căruia Îi sorbise nămele odată cu laptele matern.

Prin urmare, Augustin a părăsit lectura lui *Hortensius* pentru a se dedica studiului Sfintei Scripturi. Această primă încercare s-a soldat cu o dezamăgire. Traducerea stângace a Bibliei pe care o avea în posesie nu putea rivaliza cu strălucita retorică a lui Cicero. După cum am amintit deja, mulți dintre tinerii educați trăiau același sentiment. Astfel, de exemplu, Fericitul Ieronim, hrănit cu literatura clasică, considera stilul profeților destul de nepoliticos și respingător¹⁶. Tocmai pentru a îndrepta această stare de lucruri, Fericitul Ieronim s-a angajat la propria traducere a Sfintei Scripturi, realizând astfel vestitul text al Vulgatei latine. După convertirea sa definitivă, Augustin va numi intenționat Sfânta Scriptură „elocvența sacră” (*sacra eloquentia*), în timp ce renumitul orator roman va deveni pentru el „un oarecare Cicero”¹⁷. Cam același fel de revoluție intelectuală se va realiza și în gusturile literare ale lui Ieronim.

Neputându-se mulțumi cu studiul de unul singur, și continuându-și căutările, Fericitul Augustin a căzut sub influența manicheilor. Această sectă, apărută în Persia la începutul secolului al III-lea, nu a întârziat să se răspândească în marile orașe ale Imperiului Roman. Ea îngloba doctrinele gnostice, teologia Sfântului Apostol Pavel, tendințele marcioniste și chiar unele elemente apocaliptice din creștinism. Potrivit manicheilor, lumea este arena în care se desfășoară lupta dintre două forțe: lumina și întunericul, sufletul și materia. Fericitul Augustin era atras mai ales de felul în care manicheii, prin doctrina lor dualistă, rezolvau problema răului¹⁸. Manicheii

¹⁵ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a III-a, III, 5 [p. 61].

¹⁶ Ieronim, *Ep.* 22, 30.

¹⁷ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a III-a, IV, 7 [p. 62].

învinuiau pentru toate principiul întunericului, fără a recunoaște că răul pătrunde în voința și intențiile omului. Mai târziu, Fericitul Augustin a fost înclinat să vadă în pasiunea sa pentru manicheism dorința inconștientă de a se elibera de remușcările care îl copleșeau.

În inima tânărului Augustin, semințele criticii manicheiste cădeau într-un pământ deja lucrat de îndoiele. Astfel, manicheii i-au înăruit ideea că Vechiul Testament era o carte vătămătoare, plină de greșeli. Antropomorfismul, poligamia patriarhilor, războaiele sfinte și jertfele de animale, pe toate acestea manicheii le înfățișau ca pe cele mai rele fapte cu putință.

Manicheii făceau o delimitare extrem de strictă între marea majoritate, „auditori” (*audientes*) sau catehumeni, care nu țineau toate regulile rituale și morale ale sectei, și un mic grup al celor „aleși” (*electi*) sau al credincioșilor, care participau la mesele rituale zilnice, erau vegetarieni, se abțineau să facă jurăminte și practicau abstenența¹⁹.

Să ne amintim că în Biserica Apuseană catehumenii din etapa îndepărtată se numeau, de asemenea, „auditori”. Catehumenii din ultima etapă la Roma se numeau „aleși” (*electi*), în timp ce, în alte Biserici din Apus, numele de „candidați” (*competentes*) era mai răspândit.

Numele de credincioși în Biserica Apuseană era rezervat creștinilorbotezați. Este foarte posibil ca manicheii să fi împrumutat terminologia din Biserica Romei, folosind-o pentru realitățile din propria lor practică religioasă, și identificând „aleșii” cu cei „credincioși”. Augustin, din „auditor” la creștin a devenit „auditor” la manichei. El nu intenționa să treacă în categoria celor „aleși”, pentru a nu fi nevoit să se despartă de amanta sa.

A fost nevoie de nouă ani pentru ca Augustin să fie dezamăgit de manicheism și de dascălul său. Părăsind secta, a resimțit în sufletul său un mare vid spiritual. În încercarea de a umple acest vid, a început să-i studieze pe sceptici și să facă carieră. Prietenii săi l-au

¹⁸ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a III-a, VII, 12; Cartea a VIII-a, X, 23-24 [pp. 174-176]. Vezi și *De libero arbitrio*, Cartea I, II, 4; *De utilitate credendi* I, 2.

¹⁹ Epifanie al Ciprului, *Panarion* (*De haeresibus*), II, 28, 6-7; II, 53, 1-4; Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a IV-a, I, Cartea a V-a, X; *De mundus Ecclesiarum catholicarum* 80; *Contra Iulianus Petilianus* III, 17, 20; vezi J. Rics, „Manichaeism”, NCE 9, pp. 157-158; G. Bardy, „Manichaeism”, DTC IX/2, col. 1879-1881.

sfătuie să ceară funcția de retor la curtea de la Milan, care, în acea vreme, era reședință imperială. Din fericire, această cerere a primit un răspuns favorabil și astfel, Augustin s-a stabilit la Milan. Acolo va cunoaște un om care îi va schimba întreaga viață.

Acest om era episcopul Ambrozie (+ 397), a cărui alegere în scaunul de la Milan s-a realizat în condiții deosebite. Sfântul Ambrozie a fost primul dintre Părinții latini ai Bisericii născut și crescut într-o familie creștină. Neamul său aristocratic se putea mândri cu o muceniță, Sotiria, victimă a persecuției lui Dioclețian. În tinerețe, Ambrozie primise o strălucită formare de retor și fusese numit în funcția de guvernator al mai multor provincii cu reședința la Milan. Ca numeroși alți funcționari ai Statului care simpatizau cu creștinismul, Ambrozie, care era catehumen, își amăna Botezul la nesfârșit.

Tergiversările lui Ambrozie au luat sfârșit brusc printr-o spectaculoasă combinație de circumstanțe. După moartea episcopului arian, s-a instalat la Milan controversa între arieni și ortodocși. Cum se întâmplă adesea în astfel de cazuri, s-a ajuns la dispute și Ambrozie, în calitate de guvernator, a trebuit să intervină ca să restabilească ordinea. Spre marea sa surprindere, Ambrozie a fost de îndată numit episcop de Milan. În aceeași zi a fost botezat, apoi hirotonit preot și episcop. A fost un caz cu totul excepțional în practica Bisericii, iar din punct de vedere canonic, cu totul contrar regulilor, potrivit cărora nu putea fi hirotonit, chiar numai prezbiter, un neofit²⁰. Această grabă, aprigul Ieronim o rezumă într-o singură frază: „Ieri catehumen, azi pontif, ieri la amfiteatru, azi în biserică, aseară la circ, dimineață la altar, cu puțin timp în urmă luând partea «susținătorilor» histrionilor, iar în prezent sfințitor al fecioarelor!”²¹.

Trebuie menționat faptul că Sfântul Ambrozie și-a împlinit cu mult devotament noile sale responsabilități. Și-a împărțit averea săracilor și a oferit Bisericii vastele sale proprietăți funciare. Eliberat astfel de grijile lumii, s-a dedicat îndată studiului aprofundat al Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți greci ai Bisericii. Cu acest lucru se îndeletnicea atunci când tânărul Augustin l-a întâlnit.

²⁰ Sinodul de la Niceea (325), canonul 2; *Cinocronul apostolic* 80; Rufin, *HE* XI, 11.

²¹ Fericitul Ieronim, *Ep.* 69, trad. J. Labourt, *Letres*, t. III, p. 207.

La început, Augustin participa la omiliile Sfântului Ambrozie din pură delectare estetică și intelectuală. Arta desăvârșită a retoricii și erudiția episcopului i-au trezit entuziasmul. Din proprie inițiativă, a hotărât să rămână catehumen la creștini „până în momentul în care va afla ceea ce caută sau se va convinge că nu mai este nimic de căutat”²².

În predicile Sfântului Ambrozie, temele din Vechiul Testament ocupau un loc aparte. Aceste omilii i-au restituit lui Augustin lumina la care renunțase când se afla la manihei. Datorită interpretărilor alegorice ale episcopului de Milan, Fericitul Augustin a încetat să mai considere Vechiul Testament ca pe o carte ce propovăduia un Dumnezeu dornic de sânge și asemănător omului²³. Sfântul Ambrozie dedica o parte importantă din cateheza prebaptismală exemplelor morale ale patriarhilor din Vechiul Testament, precum și discuției pe marginea cărții Proverbelor (Pildelor lui Solomon)²⁴.

Sfântul Ambrozie l-a primit pe Augustin cu multă bunăvoință, dar nu au devenit apropiați. Ambrozie era mereu asaltat de mulțimi venite să discute despre problemele lor zilnice. Augustin, care, în aparență, nu avea probleme, nu a îndrăznit niciodată să-l întrerupă pe Ambrozie din lectură sau să-i adreseze vreo întrebare. Sfântul Ambrozie, care apreciasse profund evlavia Moniciei, nu se îndoaia de lupta interioară din inima fiului acestuia.

În afara predicilor episcopului și a îndemnurilor mamei sale, discuțiile ocazionale cu creștinii au avut, de asemenea, o mare influență asupra lui. A fost impresionat în mod deosebit de o lucrare a unui compatriot care vorbea despre nevoitățile ascetice ale Sfântului Antonie cel Mare și ale altor mari asceți din Răsărit, precum și ale călugărilor din mănăstirea învecinată²⁵. Mai târziu, Augustin va scrie că „Hristos li se vestește prin prietenii creștini”²⁶. După cum am observat adesea în această carte, un dialog personal și exemplul

²² Fericitul Augustin, *De utilitate credendi* VIII, 20, trad. J. Pégion, BA 8, p. 255.

²³ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VI-a, III, 4 – IV, 6.

²⁴ Sfântul Ambrozie al Milanului, *De mgst.* I, 1. Observăm că Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, săvârșită în timpul Postului Mare, conține lecturi vechi-testamentare din cărțile Facerii și Proverbelor.

²⁵ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VIII-a, VI, 14 – VIII, 19.

²⁶ Fericitul Augustin, *Tractat în cv. Ioann.* XV, 33, trad. M.-F. Berrouard, *Homilies sur l'évangile de saint Jean* I-XVI, p. 811.

unui Sfânt Părinte erau la fel de importante precum predica și cateheza în demersul de convertire.

În rest, hotărârea Fericitului Augustin de a reveni în Biserică a fost încurajată de considerații mai degrabă lumești: mama sa încerca să-l logodească cu o creștină dintr-o familie bogată. Dar pentru aceasta era absolută nevoie ca Augustin să fi fost cel puțin catehumen²⁷. Astfel, Augustin a învățat din proprie experiență ce însemna să fii un catehumen „politic”, adică să aștepți ca prin cristelniță să se aranjeze planuri materiale foarte meschine. Intuind starea de spirit a ereticișilor săi din capitala milaneză, Sfântul Ambrozie predicase de nenumărate ori cu privire la genul acesta de motive deșarte. Dar cuvintele Sfântului Ambrozie nu au reușit să atingă inima lui Augustin. La acea vreme, toate îndoielile strict teletuale ale unui Augustin de treizeci de ani erau rezolvate. Un singur obstacol îl reținea încă de la Botez: relațiile adulterine care-l robiseră unei obișnuințe atotputernice.

Printr-o experiență personală, Augustin a trăit bucuria de a fi eliberat în chip minunat de strânsoarea poftelor trupesti. Având în vedere toate evenimentele din viața sa după mutarea la Milan, criza era inevitabilă. Într-o zi, prins între setea sa după o viață de desăvârșire în Dumnezeu și îndemnul firi sale căzute, Augustin, în deznădejdea sa, a strigat după ajutor. Drept răspuns, a auzit o voce „ca de copilăș” care repeta mereu fredonând: „Ia și citește!”, „Ia și citește!”. Augustin a interpretat aceste cuvinte ca fiind o poruncă de la Dumnezeu și, găsim codicele ce cuprindea Epistolele Sfântului Apostol Pavel, l-a deschis la întâmplare. (Pentru contemporanii săi, aceasta era o practică foarte curentă. Mulți erau cei care, vrând să cunoască voia lui Dumnezeu, procedau la fel cu cărțile sibiline, oracolele și Sfânta Scriptură²⁸.) Codicele s-a deschis la cuvintele Epistolei către Romani: „Să umblăm cuvințios, ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre poftă [Rom. 13, 13-14]²⁹”.

²⁷ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VI-a, XIII, 23.

²⁸ Vezi cazul minunatei alegeri a Sfântului Martin în scaunul episcopului din Tours, în cartea lui Sulpiciu Sever, *Vita sancti Martini* 9, 5 (SC 133, p. 273).

²⁹ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VIII-a, XII, 29, p. 179.

Aceste cuvinte au lucrat în inima Fericitului Augustin cu aceeași intensitate cu care lucraseră, în vremea sa, asupra Sfântului Antonie cel Mare cuvintele: „Dacă vrei să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-Mi” (Mt. 19, 21). Îndată Augustin a măturat că vrea să primească Botezul, mai întâi prietenului său, Alipie, apoi mamei sale, a cărei bucurie era fără limite. Rupând orice relație cu femeile, dar continuând să-și asume responsabilitatea față de fiul său, Adeodat, Fericitul Augustin, urmând practica bisericească stabilită, a mers și s-a înscris pe listele catehumenilor care se pregăteau să primească Botezul. Alipie și Adeodat i-au urmat exemplul. Toți trei au fost botezați de Sfântul Ambrozie de Paști, în anul 387.

Proaspăt botezat, Fericitul Augustin a renunțat la o căsătorie avantajoasă, puțin mai târziu și-a dat demisia și a luat hotărârea de a se întoarce în Africa de Nord. Tocmai în această perioadă Monica, mama sa, a murit pe neașteptate. Refăcut după această pierdere, Augustin revine în patria sa, vinde moșia familiei și împarte banii săracilor. Ulterior, merge la Hippona, ai cărei locuitori vor cere, puțin mai târziu, episcopului Valeriu să-l hirotonească preot. Fericitul Augustin devine din ce în ce mai cunoscut, iar vocea sa din ce în ce mai autorizată. Presimțindu-și moartea, Valeriu l-a numit pe Augustin succesorul său în iarna anului 395-396. Acesta este scaunul episcopal în care va sluji Fericitul Augustin până la moartea sa.

Din vasta moștenire livrească a Fericitului Augustin ne vom ocupa, în primul rând, de lucrările referitoare la munca sa cu catehumenii. Și anume: *Comentarii la Psalmi* (*Enarratio in Psalmos* 392-418), *Despre credință și Crez* (*De fide et symbolo* 393), *Despre învățătura creștină* (*De doctrina christiana* 396, 426), *Contra lui Faust* (*Contra Faustum manichaeum* 398), *Despre catehizarea celor simpli* (*De cat. rud.* 399-400), *Despre folosul căsătoriei* (*De bono coniugale* 400-401), *Lui Marcelin, despre spirit și literă* (*De fide et littera ad Marcellinum* 412), *Despre credință și fapte* (*De fide et operibus* 413), *124 Comentarii la Evanghelia după Ioan* (*Tract. in ev. Ioann.* 414-416), *Despre adulter* (*De coniugiis adulterinis* 419-421), precum și o serie de omilii și scrisori.

Pre-catehumenatul

În lucrarea *Despre catehizarea celor simpli*, Fericiul Augustin confirmă că, în Apus, persista practica unei scurte pregătiri înainte de înscrierea la prima etapă a catehumenatului. Trebuie precizat faptul că dialogul preliminar al noilor veniți cu o persoană delegată pentru aceasta nu semăna cu examenul formal descris în *Tradiția Apusolice (TA)*: nou-veniții nu mai aveau nevoie de garanți; nu mai erau chestionați nici cu privire la profesie, nici referitor la viața personală ca în vremea persecuțiilor. În plus, în multe familii creștine se obișnuia ca, încă din fragedă pruncie, copiii să fie făcuți catehumeni. În acest caz, nu mai putea fi vorba de un dialog prealabil. Începând cu vârsta de șapte ani, copiii puteau participa la catehumenat la fel ca și adulții, având în vedere că la șapte ani, un copil era socotit a fi capabil să învețe Crezul și să răspundă el însuși întrebărilor preotului³⁰. Pentru cei adulți, prima întâlnire cu reprezentantul Bisericii era mai degrabă o introducere în catehumenat decât un dialog. Într-o mare parohie, această introducere putea fi încredințată unui diacon.

Astfel, Fericiul Augustin a ajuns să scrie *Despre catehizarea celor simpli* datorită unei scrisori a diaconului Deogratias din Cartagina, însărcinat cu pregătirea păgânilor care cereau să devină catehumeni. Deogratias se plângea de monotonie de nedescris pe care o simțea repetând conținutul aceluiași cuvinte reci. Simțind nevoia unei schimbări, Deogratias a cerut sfatul Fericiului Augustin în privința metodei și conținutului procatezei. Augustin, care, în acea vreme, era deja episcop, a fost foarte atent la cererea diaconului și i-a răspuns printr-o lungă scrisoare. În fiecare cuvânt al răspunsului său, străbate sensibilitatea păstorului și iscusința sa teologică.

Orice cateheză, afirmă Fericiul Augustin, se lovește de trei obstacole principale. Primul constă în extrema dificultate de a ex-
prima adecvat învățătura despre Dumnezeu în cuvinte simple și

concluse. Aceasta va cuprinde întotdeauna multe greșeli nepotrivite pentru orice om care raționează. Augustin mărturisește faptul că este foarte rar mulțumit de propriile sale predici. Nu reușim să ex-primăm în limbajul omenesc tot ceea ce se înfățișează privirii minții noastre. Trebuie să ne amintim că realitatea dumnezeiască este in-finit mai bogată decât ceea ce poate fi descris în cuvinte, și chiar decât ceea ce se gândește. Nu trebuie să ne rușinăm de a vorbi des-pre Dumnezeu într-un limbaj simplu, pentru că Mântuitorul Însuși ne-a dat exemplu de smerenie când adresa poporului predica Sa. Din cauza neputințelor noastre, El, Care este Singurul Dumnezeu Atotputernic și de nedescris, a străbătut adâncul, separându-L de orice fire creată, și a luat chip de rob pentru a ne elibera. Orice pre-dicator, în momentul în care se exprimă cu greutate, va afla o mare mângâiere în smerenia lui Hristos și simplitatea cuvintelor Sale³¹.

Cel de-al doilea obstacol se referă la faptul că materialul pro-povăduirii poate într-adevăr să pară plictisitor catehetului pentru că este repetat mereu. Pentru ca inspirația să nu lipsească, nu trebuie pierdut din vedere folosul mântuitor pe care adevărul creștinis-mului îl oferă păgânilor. Trebuie să ne preocupăm mai puțin cu privire la o limbă cât mai perspicace și mai mult cu îndemnul au-ditorilor spre pocăință și schimbarea modului de a trăi. Trebuie pri-miți cu căldură cei nou-veniți, precum și să ne aplecăm înțelegerea neputințelor lor și încercarea de a evita orice urme de aroganță. Fe-ricitul Augustin și-a amintit toată viața de disponibilitatea de care a dat dovadă Sfântul Ambrozie la prima lor întâlnire.

În plus, trebuie observată cu atenție reacția auditoriului. Ui-mirea și bucuria ascultărilor, pentru care totul este nou, trebuie, în mod necesar, să se reflecte și asupra dascălului. Fericiul Augustin compară primul dialog dintre catehet și noul venit cu întâlnirea dintre un vechi orășean și un pelerin care atunci ajunge pentru prima dată în oraș. Arătând pelerinului un drum cunoscut de foarte mult timp, și a cărui frumusețe nu o remarcase vreodată, orășeanul însuși se lasă cuprins de entuziasmul celui necunoscut³².

³¹ Fericiul Augustin, *De cat. rud.* II, 3.

³² Fericiul Augustin, *De cat. rud.* X, 4-5.

³⁰ Fericiul Augustin, *De anima et vitis origine*, Cartea a III-a, IX, 12. De exem-plu, Sfântul Martin de Tours s-a ascuns în biserică și a fost făcut catehumen la vârsta de zece ani, împotriva voinței părinților săi care erau păgâni. Vezi Sulpiciu Sever, *Vita sancti Martini* I.

În al treilea rând, spre marea dezamăgire a lui Deogratias, ascultătorii săi afișau adesea semne de neatenție, de plictiseală și de nepăsare. Augustin observă că multe din cauzele neatenției pot fi înlăturate cu ușurință. El recomandă ca dialogul prealabil să nu dureze foarte mult. În plus, trebuie, pe cât posibil, să-l faci pe interlocutor să se așeze și să nu-l obligi să stea în picioare³³. Să ne amintim că la Ierusalim, catehumenii se așezau, în general, în timpul întâlnirilor de pregătire.

În anumite situații, explică Fericiul Augustin, oamenii nu îndrăznesc să intervină, de frică să nu-l întrerupă pe orator, și, de asemenea, din respect pentru subiectul discutat. Dacă ascultătorii se plictisesc, trebuie să li se atragă atenția printr-o întrebare sau printr-un exemplu destul de grăitor. Cu alte cuvinte, întâlnirea introductivă trebuie să fie pe cât posibil un dialog, mai ales atunci când vorbim unui grup restrâns de persoane.

Dacă nou-venitul are intenția fermă de a deveni catehumen, trebuie să fie întrebat cu privire la motivațiile sale și despre cunoașterea prealabilă pe care o are referitoare la creștinism. Nu trebuie să obosim o persoană bine instruită, povestindu-i lucruri pe care deja le știe. În acest caz, se poate scurta o omilie care era deja pregătită³⁴. În rest, nu va fi de prisos să ne oprim pe scurt asupra principalelor probleme de credință, căci învățăcelul singur poate lăsa deoparte anumite puncte importante.

Dacă, așa cum se întâmplă adesea în rândul oamenilor educați, prin citirea cărților au venit la Biserica, trebuie să se cerceteze despre care cărți este vorba. Dacă au citit cărțile canonice, adică Sfânta Scriptură și lucrările Sfinților Părinți ortodocși, trebuie să se încuviințeze, fără rezerve, această alegere. Dar, dacă persoana, din neștiință, a dat peste cartea unui eretic și a luat-o drept învățătura Bisericii, atunci, cu răbdare, dar fără ezitare, trebuie îndreptată greșala sa.

Orice creștin trebuie să citească, în primul rând, Sfânta Scriptură. De asemenea, trebuie avertizat cel care are gusturi literare rafinate că limba Sfintei Scripturi nu este cea a retorilor. Însuși Fericiul Augustin, încă fiind catehumen, îl întrebase pe Sfântul Ambrozie

³³ Fericiul Augustin, *De cat. rud.* XIII, 19.

³⁴ Fericiul Augustin, *De cat. rud.* XXVI, 51.

ce cărți din Sfânta Scriptură trebuia să le studieze mai atent înainte de Botez. Sfântul Ambrozie, recomandându-i cartea Profetului Isaia, nu a răspuns căutărilor lui Augustin. Căci acesta, după ce a citit câteva capitole fără să înțeleagă nimic, a renunțat la ea, în folosul Psalmilor³⁵.

Cercetând nivelul de pregătire al candidatului, trebuie întrebat, de asemenea, ce căutări are pentru a dori să devină creștin. Dacă urmărește bunuri materiale, fie că este vorba despre o funcție importantă în administrație, o căsătorie avantajoasă sau dacă dorește doar să-i facă pe plac unui bun prieten creștin, trebuie să recunoască sincer. Majoritatea oamenilor vor fi surprinși, evident, și vor înventa motive mai plauzibile. Catehetul, chiar dacă este convins că persoana ascunde ceva, nu trebuie să-i facă vreun reproș ca și cum ar vrea să se certe cu ea. Dimpotrivă, el trebuie neapărat să laude bunele intenții ale omului, și, prin cateheza sa, să-i înlăture pe cei ipocriți care vin la Biserica din considerente mercantile. „Îl vom determina astfel, spune Fericiul Augustin, să vrea ceea ce, fie din greșală, fie prin ipocrizie, nu recunoștea încă.”³⁶

Lămurit fiind cu privire la cunoștințele viitorului catehumen, și convins că cel nou-venit nu urmărește interese pământești, ci se preocupă de sufletul său, catehetul trebuie să-i adreseze o mică poruncă. Fericiul Augustin propune două exemple de cateheză introductivă. Primul exemplu se referă la omul educat și care are o bogată lectură. Augustin își pune o singură întrebare și numai una, care a preocupat multe suflete, cu o tentă filosofică: ce este binele absolut? După modelul platonicienilor, Fericiul Augustin începe prin a analiza toate bunurile potențiale false, pe care oamenii le caută în această viață: mâncarea și băutura, distracțiile, femeile, banii, cariera și prestigiul social. Gustăm din aceste plăceri, fără să ne săturăm vreodată și fiind din ce în ce mai însetați. Și, ceea ce este încă și mai trist, omul poate fi lipsit de aceste false bunuri în orice moment și să devină încă și mai nefericit. Ele îi lasă omului doar o conștiință bolnavă, un gol sufletesc și o frică de rob care îl împiedică să se întoarcă spre Dumnezeu ca spre un Tată iubitor. Tocmai de

³⁵ Fericiul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a IX-a, IV, 8.

³⁶ Fericiul Augustin, *De cat. rud.* V, 9, trad. G. Mades, *La Première Catéchèse*, BA 11/1, p. 75; NBA 7, p. 52.

aceea, omul trebuie să înțeleagă cât mai repede cu putință că singurul bine adevărat și care nu ia sfârșit este la Dumnezeu și în viața veșnică, prin urmare nu trebuie să mai caute altceva.

În cea de-a doua variantă de cateheză, Feriitul Augustin rezumă, după cum urmează, mesajul creștin al mântuirii: „Astfel, Hristos S-a întrupat, înainte de toate, pentru ca omul să afle cât de mult îl iubește Dumnezeu, și aflând, să se aprindă de dragoste pentru Cel Care l-a iubit întâi (I In 4, 10 și 19), și să-și iubească aproapele, urmând porunca și exemplul Celui Care S-a făcut aproapele omului, atunci când acesta din urmă nu-l era aproape, ci rătăcea departe de El”³⁷.

Sarcina catehetului este aceea de a descoperi în Sfânta Scriptură istoria mântuitoare a iubirii lui Dumnezeu. Nu este nevoie, și de altfel ar fi imposibil, subliniază Feriitul Augustin, să se povestească într-o singură întâlnire întreaga Biblie. Trebuie insistat doar asupra evenimentelor esențiale. Istoria mântuirii începe odată cu Facerea lumii, continuă cu căderea în păcat, potopul, Turnul Babel, chemarea patriarhilor, ieșirea evreilor din Egipt, captivitatea babiloniană și făgăduința unui Răscumprător vestit de profeți.

Celui care intră în Biserică, i se propune să participe la această istorie în calitate de actor, lăsând acolo trecutul său păgân. Ceea ce conduce către Hristos nu este istoria romană, nici cea a berberilor din Africa de Nord, ci istoria poporului lui Israel, ceea ce reprezenta, pentru unii, o piatră de poticnire. Astfel, de exemplu, maniheii considerau măturile profeților cu totul inutile pentru convertirea păgânilor. Citind Evanghelia și fiind impresionați de înălțimea morală a poruncilor sale, păgânii vor crede mai ușor în Hristos decât în profeți. Maniheii răsturnau argumentul cel mai important al apologeticii creștine primare: nu profeții sunt cei care confirmă mesianitatea lui Hristos, ci Însuși Hristos, Care prin puterea Sa, poate să-l convingă pe om să creadă în profeți. Legea și profeții să rămână pentru evreii ceea ce îi conduce către Hristos, gândeau maniheii. Păgânii au, în acest sens, propriii lor poezi, taumaturgi și oracole, ca de exemplu Hermes Trismegistul, sibilele și Orfeu; la ei, de asemenea,

³⁷ Feriitul Augustin, *De cal. rud.* IV, 8, trad. G. Madec, *La Première Catéchèse*, BA 11/1, p. 69; NEA 7, p. 49.

se pot găsi preziceri despre Hristos. Astfel de argumente erau foarte populare și îndepărtau pe mulți de Biserică.

Feriitul Augustin, care îi cunoștea bine pe maniei, le răspundea astfel. Noul Testament va deveni o carte greu de înțeles dacă renunțăm cu totul la contextul său vechitestamentar. De exemplu, concepția creștină a numelui Mesia este strâns legată de un anumit cerc de reprezentări și așteptări ale poporului lui Israel. În plus, nimeni din Biserică nu citește cărțile sibiline sau Orfeu pentru simplul motiv că, spre deosebire de profeți, ele nu au convertit pe nimeni niciodată la Hristos.

Istoria biblică a mântuirii nu se referă doar la tradiția unuia din triburile Orientului Apropiat antic. În centrul ei se află un eveniment de o importanță majoră pentru lumea întreagă: Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Ea înaintea de la Israelul antic către venirea lui Mesia și apoi spre viitor, către Noul Israel, către nașterea Bisericii Apostolilor și a martirilor. Viitorul acestei istorii, potrivit Feriitului Augustin, coincide cu viitorul Bisericii până la Judecata de Apoi. Istoria pe care Biserica o relatează era, în principiu, diferită de cronici prin aceea că se prezenta nu doar trecutul și prezentul, ci și viitorul sfârșit al creației și instituirea definitivă a Împărăției lui Dumnezeu. Manualul de istorie alcătuit de Biserica era cu totul neobișnuit: pentru viitor, se lăsa câteva foi albe la mijloc, în timp ce ultimele pagini erau pline cu scene apocaliptice.

Printre alte esuri de istoriografie creștină, trebuie menționată *Cartea făgăduințelor și profețiilor lui Dumnezeu (Liber promissionum et praedictorum Dei)* a tânărului contemporan al Feriitului Augustin, un alt diacon din Cartagina, Quodvultdeus (+ 454)³⁸. Potrivit scopului urmărit de autor, această carte trebuia să servească drept manual pentru cateheți. Dezvoltând gândirea Feriitului Augustin, Quodvultdeus a folosit o divizare în trei părți a istoriei mântuirii: de la Facerea lumii la Moise (perioada de „dinainte de Lege”), de la Moise la Iisus (perioada de „sub Lege”) și de la Iisus până la sfârșitul lumii (perioada de „sub har”). Urma apoi un capitol numit „Înțămățirea timpului” (*diniditium temporis*), și, în sfârșit, treisprezece subcapitole

³⁸ Despre Quodvultdeus și catehumenat, vezi lucrarea recentă a lui T.M. Finn, *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies, Conversion in Fifth Century North Africa*.

care înfățișează slava sfinților (*gloria sanctorum*). Această carte era împărțită în 103 făgăduințe și 50 de profeții, în total 153, ceea ce corespunde numărului de pești pescuiți de Apostoli la porunca lui Hristos (Ioan 21, 11). Aceste diviziuni, puțin artificiale, au fost inventate pentru a-i ajuta pe catehumeni să rețină mai ușor conținutul lecțiilor catehetice.

Aceste schițe catehetice au fost dezvoltate de Fericiul Augustin în vederea realizării operei sale majore, *Cetatea lui Dumnezeu*, care dezvoltă ideea a două cetăți, cea a lui Dumnezeu și cea a oamenilor, idee care este deja prezentă într-o formă fragmentară în lucrarea *Despre catehizarea celor simpli*. Lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu* poate fi considerată ca încoronarea întregii interpretări a istoriei mântuirii în cadrul catehezelor. De la Psalmii de laudă și propovăduirea Apostolilor care enumeră lucrările minunate ale lui Dumnezeu în istorie, și până la catehezele mult mai dezvoltate ale Sfântului Irineu de Lyon, ale autorului arian, ale unui autor armean necunoscut și ale lui Quodvultdeus, firul de aur al tradiției conduce către monumentala teologie a istoriei a Fericiului Augustin.

Rânduiala facerii catehumenului

La sfârșitul omiliei introductive, catehetul trebuia să-l întrebe pe noul venit dacă se regăsea pe sine în tot ceea ce se spusese și dacă avea intenția sinceră de a împlini rânduilele Bisericii. Dacă ezita, era sfătuit să nu se grăbească și să petreacă puțin timp în starea de așteptare în Biserica împreună cu cei păgâni, chiar dacă cu greu se puteau considera aderenții (*accidentales*) ca un grup organizat. În pronaosul și curțile interioare ale bisericilor din capitală mereu putea fi remarcat un grup zgornos și agitat de păgâni curioși care intrau și ieșeau din biserică³⁹. Fericiul Augustin, atunci când era catehumen la Milan, se plângea că zgomotul îl împiedica uneori să audă tot ceea ce spunea Sfântul Ambrozie. La mijlocul secolului al VI-lea, tocmai din cauza acestor încălcări ale disciplinei bisericești,

³⁹ Niceta de Remesiana, *De utilitate hymnorum* 13-14.

s-a hotărât să se închidă ușile bisericilor după citirea Evangheliei și să nu se îngăduie nimănui să iasă în momentul predicii⁴⁰.

Dacă cel nou-venit răspundea afirmativ la întrebarea catehetului, atunci el era primit în rândul catehumenilor. Rânduiala de instituire se numea *catechumeni sacramentum*⁴¹. Termenul de *sacramentum*, în latina folosită în Biserica, descria o mare cantitate de ritualuri bisericești, în timp ce termenul *mysterium* făcea referire, în general, la Tainele Botezului și Euharistiei.

Rânduiala facerii catehumenului era un fel de prefigurare a tainelor viitoare. În Biserica Apuseană, ea consta în cinci acte sacramentale: însemnarea cu semnul sfintei cruci (catehumenul era însemnat cu semnul crucii), suflarea de trei ori, în chipul crucii, pe fața viitorului catehumen de către preot, citirea rugăciunii, punerea mâinilor preotului pe capul catehumenului și sare pe limba acestuia (*sacramentum salis*)⁴². Fericiul Augustin a indicat următoarea diferență între caracterul sacramental al rânduiei de instituire a catehumenilor și principala Taină creștină, Euharistia:

Chiar și catehumenii consider că sunt într-o anumită măsură sfinți prin însemnarea cu semnul sfintei cruci și rugăciunea de punere a mâinilor peste ei. Ceea ce ei primesc nu este Trupul lui Hristos, dar este totuși mult mai sfânt decât mâncarea obișnuită pentru că este o taină (*quoniam sacramentum est*)⁴³.

⁴⁰ Anonim, *Vita sancti Caesarii episcopi arelatensis* I, 27 (PL 67, pp. 91-92). Sinodul al IV-lea de la Cartagina (399), canonul 24: „Cel care iese din Biserică în timpul predicii preotului, trebuie excomunicat”, vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. II, I, p. 115.

⁴¹ Fericiul Augustin, *De baptismo* IV, 21, 28; Sinodul de la Hippo (393), canonul 19.

⁴² În *Tradiția Apostolică* (TA), ritualul „suflării de trei ori, în chipul crucii, pe fața candidatului” se săvârșea chiar înainte de Botez; vezi capitolul III, p. 112. Despre acest ritual, așa cum era el săvârșit la Roma către anul 500, vezi Ioan Diaconul, *Epître à Simplicius*, 3 (PL 59, 402); *Sacramentaire gélisien*, PL 74, 1084. Sfântul Ambrozie al Milanului, *De myst.* IV, 20, vorbește doar despre pecetluirea cu semnul crucii. Este posibil ca la acest ritual al sării să se refere Sfântul Ignatie, *Ad Magn.* X, 2: „El (Hristos) să fie sarea vieții voastre, pentru ca nimeni dintre voi să nu se amăgască” (trad. P.Th. Camelot, *Ignace d'Antioche*, SC 10, p. 89).

⁴³ Fericiul Augustin, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* II, 26, 42.

Candidatul era însemnat cu pecetea crucii, mai întâi pe frunte, ca semn al intrării sale în slujba lui Hristos, ca un soldat în armata imperială. În omiliile sale, gândul Fericitului Augustin revine adesea la acest ritual⁴⁴. Semnul sfintei crucii de pe fruntea creștinului era în același timp o chemare, o atenționare și o judecată. Crucea trebuia neîncetat să-i amintească creștinului de răstignirea lui Hristos. Crucea, ca instrument al unei morți rușinoase, trebuia să-l învețe smerenia. Catehumenul, potrivit afirmației Fericitului Augustin, „poartă crucea lui Hristos pe frunte și nu se rușinează de crucea Domnului său”⁴⁵.

Pecetea Sfintei Crucii îl ocrotea, de asemenea, pe catehumen de gândurile rele și de influențele demonice. Pentru acei catehumeni care continuau să se poarte ca niște simpli păgâni, crucea era jumătate decătorul consecvent al acțiunilor lor. „Iată că ești catehumen și tu vrei să mergi la teatru” – cugetă cu voce tare Fericitul Augustin într-una din omiliile sale. „Prin urmare, ai o frunte pentru a purta crucea lui Hristos și o altă ca să mergi la teatru? Bine, dar începe prin a-ți schimba fruntea. Dar această frunte pe care nu o poți schimba, ai grijă să nu o pierzi.”⁴⁶

După ce l-a însemnat pe candidat cu pecetea Sfintei Crucii, preotul, strângând ușor dinții, sufla peste fața și urechile acestuia. Cei din vechime percepeau prezența diavolului în om ca pe ceva extrem de concret și fizic. Cele asemănătoare se înalță prin altele similare, considerau ei; așadar, duhul rău poate fi înlăturat pur și simplu suflând asupra lui. Exorcistul sufla atunci încet, „pss...”, și murmura exorcismele. Era atât un gest menit să sperie, dar și să blesteme și să disprețuiască. (Într-o vreme, era un obicei printre creștini să sufle asupra statuilor zellor și împăraților. Păgânii evlavioși n-au întârziat să considere drept crimă împotriva Statului acest obicei copilăresc⁴⁷.)

⁴⁴ Fericitul Augustin, *Serm.* 32, 13; 97A, 3; 301A, 8; *Tract. in ev. Ioan.* III, 2; vezi Teodor, *Cat.* 13, 17.

⁴⁵ Fericitul Augustin, *Tract. in ev. Ioan.* XI, 3, trad. M.-F. Berrouard, p. 591.

⁴⁶ Fericitul Augustin, *Serm.* (301A), Denis, 17, 8, citat de Van der Meer în *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. II, p. 125; vezi trad. Pr. Morisot, *Oeuvres complètes*, t. XI, p. 431.

⁴⁷ Fericitul Augustin, *Contra Iulianum*, III, 199.

În continuare, preotul își punea mâinile pe viitorul catehumen. La final, i se puneă pe limbă un praf de sare, peste care se citiseră, în prealabil, rugăciunile de exorcizare. Potrivit unei exegeze târzii: „După cum trupul se întărește prin folosirea sării, sufletul, istovit și slăbit de tulburările acestei lumi, se întărește prin sarea înțelepciunii și a predicării Cuvântului lui Dumnezeu”⁴⁸. În Africa de Nord, candidații (*competentes*) continuau să guste din „taina sării” de-a lungul întregului Post Mare⁴⁹. Acest ritual nu exista în Biserica de Răsărit⁵⁰. Mai târziu, unii dascăli din Apus au început să-l considere facultativ, deși era acceptabil⁵¹. Trecând prin ritualul de instituire, păgânul devenea un „auditor”, adică un catehumen din etapa îndepărtată.

Catehizarea „auditorilor”

Multe din lucrurile despre care vom vorbi în acest subcapitol și în următoarele sunt deja cunoscute cititorilor din capitolele anterioare. Într-adevăr, practica de catehumenat a Bisericii Apusene are multe trăsături comune cu cea a Bisericii de Răsărit. În Apus, la fel ca în Răsărit, catehumenatul se desfășura în două etape. Prima nu conținea nici o activitate specială pentru „auditori”. Aceștia aveau dreptul să participe la prima parte, cea publică, a Sfintei Liturghii, împreună cu credincioșii. Ascultau aceleași texte din Sfânta Scriptură și chiar aceleași predici rânduite pentru cei credincioși. De fapt, Liturghia catehumenilor în sine avea pentru ei rolul unei activități de catehumenat.

În numeroase familii creștine, copiii erau făcuți catehumeni încă din fragedă pruncie⁵². Însuși Fericitul Augustin își amintește: „Eu eram deja însemnat cu semnul crucii Sale și presărat cu sarea Lui dumnezeiască încă de la ieșirea din pântecele mamei mele, femeie

⁴⁸ Ioan Diaconul, *Epistola către Severinus* 3; vezi o descriere încă și mai târzie a lui Isidor, *De ecl. off.*, II, 21, 3 (PL 83, 815A).

⁴⁹ Sinodul al III-lea de la Cartagina (397), canonul 5.

⁵⁰ E.J. Yarnold, *The Ave-Initiating Rites of Initiation*, pp. 3-5.

⁵¹ Ildefonsus de Toledo (+ 667 ?), *De coenitione baptisati* 26 (PL 96, 122).

⁵² Fericitul Augustin, *Contra Iulianum* VI, 5, 11.

sfințită, care avea mare speranță în Tine³³. Temându-se de gravitatea păcatelor săvârșite după Botez, părinții amânau adesea Botezul copiilor lor până la vârsta adultă. Acest obicei aducea în Biserică un număr însemnat de catehumeni care se deosebeau prea puțin de păgâni. Și chiar dacă unele canoane pedepseau păcatele grave ale catehumenilor, în realitate, controlul Bisericii asupra mulțimii neorganizate și amestecate a „auditorilor” slăbise din cauza numărului acestora, mereu în creștere.

În ultimele două capitole, am insistat îndelung asupra faptului că, în secolul al IV-lea, catehumenii mai puțin răvniitori nu se grăbeau să primească Botezul și așteptau adesea să ajungă pe patul de moarte ca să se boteze. În Africa de Nord, erau botezați chiar și oamenii care își pierduseră cunoștința și nu-și exprimaseră clar dorința de a fi botezați³⁴. Printre „auditorii” pe viață se aflau un număr important de persoane cu funcții înalte. Și aceasta, pentru că păcatele conducătorilor se deosebeseră de cele ale simplilor muritori prin aceea că devin cunoscute de toți. Pentru un păcat săvârșit în văzul lumii, era nevoie de o pocăință publică. Astfel, pentru că săvârșise un masacru la Tesalonie, Împăratul Teodosie I a fost constrâns să facă pocăință publică, Sfântul Ambrozie silindu-l să se smerească astfel, sub pedeapsa excomunicării.³⁵

Erau numeroși cei care nu doreau să-și asume riscul unei astfel de fapte. De exemplu, Cledonius, prefect de Cartagina, care era un om înțelept și bun, își amâna totuși Botezul. Prietenii Fericitului Augustin din trecutul său păgân, Marcian și Marcellin, preferau, de asemenea, să rămână în condiția de catehumen, deși amândoi duceau o viață ireproșabilă și nu exista nici o piedică în calea Botezului lor³⁶.

Catehumenii din etapa îndepărată erau, în adevăratul sens al cuvântului, auditori liberi: fiindcă se aflau întotdeauna în pronaos, puteau să intre sau să iasă din Biserică oricând doreau. În plus, își

³³ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Cartea I, XI, 17, p. 37.

³⁴ Fericitul Augustin, *De coniugiis adulterinis* I, 26, 33; Sinodul de la Hippona (393), canonul 32. Al treilea canon al acestui Sinod interzice botezul și împărțirea celor morți.

³⁵ Sfântul Ambrozie al Milanului, *Ep.* 51; Sozomen, *HE* VII, 25.

³⁶ Fericitul Augustin, *Ep.* 151, 14; 258.

permiteau să stea multă vreme fără să vină la biserică³⁷. Disciplinarea catehumenilor nu era puțin lucru, dar Fericitul Augustin, ca un bun păstor ce era, nu-și cruța puterile. Trimitea scrisori, rostea predici, insistă, ruga, convingea, prelindea, îndrepta și discuta în funcție de circumstanțe.

La fel ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, îndemna astfel: „Nu amânați Botezul, pentru că nu știți când veți muri”³⁸. Pentru cei care au murit catehumeni, mântuirea veșnică este închisă pentru totdeauna, scria Fericitul Augustin cu o insistență categorică. Chiar și copiii nebotezați, care nu au săvârșit vreun păcat personal, vor fi condamnați la chinurile veșnice, învăța el, pentru că firea lor este atinsă de păcatul primului om, Adam. Și chiar dacă a fost adesea criticat, pe drept³⁹, în continuare, doctrina sa cu privire la păcatul strămoșesc a avut multă autoritate în teologia apuseană și a avut urmări concrete în practica baptismală.

Biserica preferă un sărac botezat decât un catehumen bogat, nu înceta să repete Fericitul Augustin⁴⁰. Poate din acest motiv se îngropau separat catehumenii de credincioși. Și atunci când puteamii acestei lumi cereau Fericitului Augustin să le îngroape unul din părinți, mort catehumen, la un loc cu credincioșii sau aproape de moaștele unui martir, el, păstrând porunca Bisericii, refuza să facă compromisuri.

La începutul secolului al V-lea, numărul catehumenilor adulți din Biserică era comparabil cu numărul credincioșilor. În apropierea Sfințelor Paști, Fericitul Augustin nu întârzie să le ceară catehumenilor să se înscrie pentru Botez⁴¹. Iar dacă îndemnul rămănea fără ecou, atunci, la fel ca Sfântul Chiril al Ierusalimului, încerca să-i atragă prin Tainele care se vor descoperi înaintea lor după Botez: „Ce este tăinuit în Biserică și noi nu vedem? Taina Botezului, Taina Sfintei Împărtășanii, pentru că păgânii văd faptele noastre

³⁷ Sinodul de la Elvira (cca 305), canonul 45, dovedește o îngăduință extraordinară față de catehumenii care nu au venit la biserică de foarte mult timp (*infirmi*) dar, totuși, și-au manifestat dorința de a fi botezați.

³⁸ Fericitul Augustin, *Serm.* 142, 2.

³⁹ Fericitul Augustin, *Serm.* 294, 14.

⁴⁰ Fericitul Augustin, *Serm.* 142. Și Sfântul Ioan Gură de Aur a insistat mult cu privire la această problemă.

⁴¹ Fericitul Augustin, *Serm.* 132, 1.

bune, dar Tainele le sunt ascunse⁶². Într-o duminică, cu ocazia unei predici la cuvintele din Evanghelie: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6, 56), Fericiul Augustin a făcut o pauză sugestivă și a adăugat fără alte explicații: „Cei ce sunt încă auditori au avut ocazia să audă aceste cuvinte, dar, oare, le-au înțeles sensul?”⁶³. Cu acest prilej, chiar a inventat două proverbe: „Vino la mărturisirea credinței și problema va fi ca și rezolvată pentru tine! Dacă praznicul Învierii nu este de ajuns ca să te impresioneze, atunci lasă-te condus de curiozitate! (*Accede ad professionem et solvisti questionem! Si non te excitat festivitas, ducat ipsa curiositas.*)”⁶⁴.

Printre catehumeni, unii își împărțiseră averea la săraci, se păzeau în curăție și se înfrânau de la a bea vin, duceau o viață ascetică și, cu toate acestea, nu doreau să se boteze. Văzându-i pe credincioși că nu sunt fericiți de mustrări, acești oameni gândeau astfel în sinea lor: „Ce-mi lipsește față de ceea ce au dobândit credincioșii prin Botez? Oare eu nu-l slujesc lui Dumnezeu, și nu țin poruncile Sale mai bine ca unii credincioși?” O parte dintre ei, în simplitatea inimilor lor, se considerau fără de păcat și, prin urmare, nu doreau să se boteze „spre iertarea păcatelor”⁶⁵. Reticiența lor de a se boteza se datora, fără îndoială, faptului că, așa cum am amintit deja, în Biserica Apuseană, rânduiala facerii catehumenilor, Botezul și Euharistia se numeau într-un singur cuvânt: „*sacramentum*”. Din cauza aceasta, în mintea oamenilor simpli, se putea ivi o oarecare confuzie: mulți dintre ei considerau că primiseră deja taina și nu mai aveau nevoie de o alta. Fericiul Augustin se străduia să îndrepte această rățacire foarte mult răspândită. Rânduiala facerii catehumenilor, arăta el, nu definea harul curățitor al Botezului⁶⁶. În ciuda tuturor nevoițelor ascetice, păcatele vieții lor anterioare se vor socoti catehumenilor atâta timp cât nu vor fi botezați.

⁶² Fericiul Augustin, *Enarr. in Ps.* 103, 14, trad. Fr. Morisot, *Oeuvres complètes*, I, IX, p. 515; vezi 109, 11.

⁶³ Fericiul Augustin, *Serm.* 132, 1, trad. Fr. Raulx, *Oeuvres complètes*, I, VI, p. 542.

⁶⁴ Fericiul Augustin (?), *Serm.* 132, 1, trad. Fr. Raulx, *Vezi Serm.* 210, 1; *Cro-matius din Aquileia* († 407), *Serm.* 15.

⁶⁵ Sfântul Ambrozie al Milanului, *De sacr.* III, 2, 13.

⁶⁶ Fericiul Augustin, *Tract. in ev. Ioan.* 4, 13; 13, 6-7; *Enarr. in Ps.* 90, 2, 6.

Ca o contrapondere față de cei care își prelungeau la nesfârșit catehumenatul și a asceților maximaliști, existau în Biserică și minimaliști, „laici care citiseră îndelung Sfânta Scriptură” și care res-pingeau nevoia unei cateheze aprofundate. Bazându-se pe Faptele Apostolilor și alte cărți scripturistice, ei afirmau că o catehizare îndelungată nu era întru totul necesară, dat fiind faptul că ea nu exista în perioada apostolică. Astfel, de exemplu, famenul etiopian primise Botezul după o singură convorbire cu Apostolul Filip. Nu s-a cerut de la famen decât să mărturisească faptul că Hristos era Fiul lui Dumnezeu. Nu fusese învățat dinainte să împlinească poruncile și nici nu i s-au pretins exigențe morale sofisticate.

De asemenea, insistau susținătorii libertinismului, evreii, la ieșirea din Egipt, au început prin străbaterea Mării Roșii, care prefigura Botezul, și abia apoi au primit Legea pe Sinai, adică o cateheză morală. Această demagogie biblică a avut ca rezultat prima justificare sistematică a creștinismului nominal (adică, doar cu numele): să ne botezăm mai întâi și apoi să medităm la felul în care să ne schimbăm viața. Dacă omul are o credință ortodoxă, în ciuda vieții sale păcătoase, el va fi mântuit prin „focul credinței”, adică faptele sale rele se vor arde în acest foc iar el însuși va rămâne nevătămat (vezi I Cor. 3, 15), considerau libertinii. Faptul că, în biserică, catehumenii erau rânduiți să stea lângă penitenți, ei îl considerau ca pe o neînțelegere. Catehumenatul, potrivit lor, nu avea nimic comun cu pocăința și nevoițele ascetice⁶⁷.

Observăm că acești oameni nu negau cateheza dogmatică. Puteau fi primiți la Botez toți cei care doreau aceasta dacă primiseră o scurtă învățătură cu privire la principalele probleme de credință. Ei propuneau următorul program: mai întâi, o scurtă cateheză dogmatică, apoi Botezul și abia apoi pocăința, însoțită de o cateheză morală. Dintr-un anumit punct de vedere, sarcina catehetului era astfel mult simplificată, iar catehumenii nu mai simțeau nevoia unei intense lucrări duhovnicești. De fapt, de la catehumeni se cerea doar să învețe Simbolul de credință. Cât despre schimbarea modului de viață, aceasta era amânată pentru mai târziu.

⁶⁷ Fericiul Augustin, *De fide et operibus* 11.

Toată această interpretare a textelor biblice a determinat o critică argumentată din partea Fericiului Augustin. În primul rând, notează el, Sfântul Ioan Botezătorul predică în Evanghelie pocăința înainte de Botez și nu după aceea. La fel ca și Apostolul Petru, adresându-se locuitorilor din Ierusalim, le zice mai întâi: „Pocăiți-vă”, abia apoi: „Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos”⁶⁸. Nu poate fi altfel, deoarece credința în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este inseparabil legată de convertire și de pocăință. Realitatea duhovnicească a convertirii este implicită în toate aceste botezuri, la prima vedere grăbite, din Faptele Apostolilor.

În al doilea rând, continuă el, vechile pravile ale Bisericii refuză Botezul prostituatelor, al actorilor și al altor categorii de persoane cu ocupații blamabile. Fericiul Augustin, după toate probabilitățile, se orienta după o listă cu meserii interzise, similară cu cea pe care o găsim în *Tradiția Apostolică* (TA) a Sfântului Ipolit al Romei și în alte scrieri asemănătoare. Astfel, de exemplu, nu se cerea funcționarilor Statului și soldaților să-și părăsească funcțiile lor înainte de a fi botezați. Dacă aveau pe conștiință păcate grave precum idolatria, crima sau adulterul, puteau să-și ispășească greșeala prin pocăință publică⁶⁹.

Indiferent de dificultățile practice legate de numărul mereu în creștere al noilor adepți, Părinții Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea insistau asupra faptului că pocăința și convertirea trebuiau să precedă Botezul. Nevoităle ascetice și cateheza morală reprezentau căile de acțiune ale harului care foloseau drept evaluare a adâncirii pocăinței și a seriozității convertirii.

Nevoite ascetice și cateheză morală

În Apus, se boteza doar de Paști și, ocazional, de Rusalii. În 385, papa Siriciu se mira de practica răsăriteană de a boteza de Crăciun și de Bobotează, ca de o practică necunoscută în Apus. Mai târziu, la mijlocul secolului al V-lea, papa Leon cel Mare a interzis preoților,

⁶⁸ Fericiul Augustin se referă la textul de la Fapte 2, 38 în *De fide et operibus* 8, 12; 11, 17; *Serm.* 351, 2; 352, 2.

⁶⁹ Fericiul Augustin, *De fide et operibus* 18-19.

sub pedeapsa caterisirii, să officieze botezuri într-o altă zi decât de Paști sau de Rusalii⁷⁰. Botezurile „clinice” reprezentau, evident, o excepție de la această regulă comună. O jumătate de secol mai târziu, aceste limitări au fost scoase din practică⁷¹.

După cum am amintit deja, catehumenii din ultima etapă, sau candidații la Botez, se numeau în Apus *competentes*⁷². Despre originea acestui termen, Fericiul Augustin oferă următoarele informații:

Termenul de *competentes* arată că voi doriți să vă botezați și că râvniți spre aceasta cu toate puterile sufletului vostru. Ce desemnează acest termen *competentes* altceva decât pe cei care candidează împreună, la fel cum zicem *concurrentes*, *concurrentes* și *concurrentes* pentru a-i indica pe cei care învață, aleargă și stau așezați în același timp? Tot astfel, numele de *competentes* se atribuie doar celor care cor și năzuiesc împreună spre aceeași țintă.⁷³

Candidații se înscriau de obicei cu câteva săptămâni înainte de Paști. Această perioadă, după cum ne amintim, se numea prin convenție Postul Mare. Dascălii sugerau multe explicații cu privire la lungimea catehezei înainte de Paști. Astfel, de exemplu, Fericiul Augustin a obținut numărul simbolic de patruzeci de zile, înmulțind cele zece porunci cu cele patru Evanghelii, ceea ce, potrivit lui, simboliza acordul dintre Lege și Evanghelie⁷⁴.

Având în vedere faptul că sărbătoarea creștină a Sfințelor Paști a apărut în contextul Paștelui iudaic, fiecare predicator se simțea obligat, în chip firesc, să dezvolte paralela tradițională dintre ieșirea din Egipt și pregătirea pentru Botez. Prin urmare, pribegia evreilor timp de patruzeci de ani în deșert, Fericiul Augustin o compara

⁷⁰ În 447, doar sfântul (Serm. 16, PL 54, 1209-1210), dar în 459, se exprima pe un ton categoric (Ep. 168, 1, PL 54, 1209-1210). Nici Sfântul Maxim de Turin nu recunoștea obiceiul de a boteza în ziua de Bobotează și nici chiar de Rusalii. Vezi Serm. 40, 1; 44, 4. Vezi Sinodul de la Auxerre (578), canonul 18; Sinodul al II-lea de la Macon (585), canonul 3.

⁷¹ Sinodul de la Gêron (517), canonul 4, îngăduie Botezul de Crăciun.

⁷² Vezi pp. 192 și 274.

⁷³ Fericiul Augustin, Serm. 216, 1, trad. Fr. Raulx, *Origines complètes*, t. VII, p. 224; vezi *De fide et operibus* 6, 9. După el, Ildelfonsus de Toledo, *De cognitione baptismi* 30 (PL 96, 124).

⁷⁴ Fericiul Augustin, Serm. 205, 1; vezi 210, 6.

cu lupta duhovnicească pe care o aveau de purtat candidații în timpul celor patruzeci de zile înainte de Paști. Conform unei cateheze armeniene, evreilor le-au trebuit exact patruzeci de ani pentru a dezrădăcina idolatria⁷⁵. Cuvântul cateheților era comparat cu mana pe care evreii au primit-o ca hrană în deșert. Potrivit acestei analogii, trecerea Iordanului și nu trecerea prin Marea Roșie devine prototipul Botezului. Primirea Sfintei Împărtășanii era comparată cu intrarea, atât de mult așteptată, în Țara Făgăduinței „unde curge lapte și miere”. Nu întâmplător neofitii, la prima lor Euharistie, conform TA, primeau, pe lângă potirul cu vin, încă alte două pahare, unul cu lapte și altul cu miere⁷⁶.

Precursorii biblici ai Postului Mare erau posturile ținute de Moise, Ilie și de Însuși Hristos în pustie⁷⁷. În Apus, postul dura șase săptămâni și număra, așadar, treizeci și șase de zile, pentru că nu se postea duminică⁷⁸. De exemplu, în practica Bisericii de la Roma, săptămânile de post alternau cu celelalte, ceea ce micșora la jumătate durata Postului Mare. Fericitul Augustin le recomandă candidaților la Botez (*competentes*) să nu mănânce nimic până la ora trei după-amiază. În restul timpului, trebuiau să se mulțumească cu strictul necesar, să se abțină de la vin și de la carne. În plus, candidații la Botez se înfrânau și de la relațiile conjugale precum și de la abluțiunile în băile publice⁷⁹. Cei care se răzvrăteau față de impoziția disciplinei bisericești erau excluși din rândul candidaților de către Fericitul Augustin⁸⁰.

⁷⁵ *The Teaching of St. Gregory*, ed. Thomson, p. 312.

⁷⁶ TA 23, 2; Ioan Diaconul, *Epistolă către Senarius* 12; Sinodul al IV-lea de la Cartagina (399), canonul 84; Ucenicul lui Cassiodor, *Comentarii la epistolele Sfintului Pavel către Corinteni* 10, 529; Petru Hrisologul, *Serm.* 166. Există, de asemenea, un obicei roman precreeștin de a oferi copilului lapte și miere ca dovadă a intrării sale în familie, vezi J.A. Jungmann, *The Early Liturgy* p. 139.

⁷⁷ Fericitul Augustin, *Serm.* 210, 7; Petru Hrisologul, *Serm.* 166; Isidor, *De ecclesiis* 1, 37, 1.

⁷⁸ În secolul al VII-lea, la cele treizeci și șase de zile s-au adăugat alte patru zile, din Miercuria Cenușii până la prima duminică din Postul Mare.

⁷⁹ Sinodul al IV-lea de la Cartagina (399), canonul 13 și 85. Vezi Fericitul Augustin, *De fide et operibus* 6, 8; *Serm.* 205, 2; 206, 3; 207, 2; 208, 1; 210, 7.

⁸⁰ Fericitul Augustin, *De fide et operibus* 1, 6, 8; Cezar de Arles, *Serm.* 267, 3 (PL 39, 2242).

Pe lângă post, candidații la Botez (postulanții), la fel ca și „cei pentru luminare” (*illuminandi*) în Răsărit, erau supuși exorcismelor, își petreceau nopțile cântând psalmi și imnuri, se nevoiau timp îndelungat stând în picioare pe un ciliciu (*cilicium*) și își întindeau brațele în semnul crucii pe pământ în semn de pocăință. Exorcismele, în Biserica de Apus, spre deosebire de cea din Răsărit, aveau un caracter public; ele se săvârșeau în fața tuturor credincioșilor adunați în biserică⁸¹. Exorcismele constituiau partea principală a ritualului de alegere (*scrutinium*), care consta într-o examinare atentă a stării trupesti și duhovnicești a candidaților.

Principalele imnuri cântate în Biserica primară erau psalmii. Referitor la poezia bisericească latină din primele trei secole de creștinism nu a ajuns nimic până la noi⁸². În secolul al IV-lea, vinul nou al Bunei Vestiri evanghelice s-a vărsat în vechile sticle ale formelor poetice clasice. Nașterea unei imnografii originale în Apus este asociată cu numele lui Ilarie de Poitiers (315-367) și a Sfântului Ambrozie al Milanului. Acesta din urmă introduce la Milan cântarea antifonică, necunoscută până atunci în Biserica de Apus. În continuare, acest stil de cântare bisericească se răspândește și în alte dieceze din Apus.

Troparele nu erau doar o cântare de laudă adusă lui Dumnezeu, ci ele aveau și o însemnătate didactică. Acestea se alcătuiau în special pentru sărbători, dar și pentru a proslăvi faptele martirilor locali. În interiorul Bisericii se aflau și „rigoriști” care considerau cântarea corală în biserică drept o imitare a teatrului păgân⁸³. Însă Părinții Bisericii au găsit, cu ușurință, un răspuns la aceste obiecții. Și anume, dictionul: „Cel care cântă se roagă de două ori” reflectă opinia majorității credincioșilor.

Posturile, priveghele, citirea psalmilor și cântarea troparelor, pe lângă faptul că ajutau la curățirea sufletului, ele foloseau și ca hrană îndestulătoare pentru catehumeni în sânul Bisericii-mamă. În Antichitate, se credea că embrionul dobândește trăsături omenesti exact cu patruzeci de zile înainte de venirea sa pe lume. Candidații

⁸¹ Quodvultdeus, *Sermones de symbolo* I, 1; Ildelfonsus de Toledo, *De cognitione baptismi* 28.

⁸² Cu excepția, poate, a versurilor unui misterios Commodus, a căror datare rămâne controversată.

⁸³ Niceta de Remesia, *De utilitate humanorum* 2 (PL 68, 371).

la Botez erau acești embrioni pe care Biserica-mamă îi hrănea la sânul ei timp de patruzeci de zile pentru a-i naște din nou prin Botez⁸⁴. Credincioșii se alăturau candidaților în aceste nevoițe ascetice⁸⁵.

Omiliile Postului Mare, în practica Bisericii Apusene, erau adrese, în mare parte, tuturor, atât catehumenilor cât și credincioșilor. La Milan, în zilele de peste săptămână din Post, se citea din Vechiul Testament cartea Facerii și Proverbele lui Solomon. Tema principală a omiliilor Sfântului Ambrozie și ale Fericitului Augustin, ca și ale Sfântului Ioan Gură de Aur, era reprezentată nu doar de problemele de doctrină, ci și de bazele morale ale vieții creștine. Aflăm adesea la ei imaginea tradițională: fiecare catehumen se ascămână unui luptător care duce un război nevăzut împotriva forțelor răului⁸⁶.

Fericitul Augustin detaliază, mai ales, cu privire la cele trei componente ale vieții duhovnicești: postul, rugăciunea și milostenia. El subliniază de nenumărate ori că postul trebuie să conste nu atât într-o schimbare a hranei, cât într-o educare a simțurilor: „Înfrânați-vă de la ură și sărbătoriți iertarea”⁸⁷. După modelul celorlalți dascăli, Fericitul Augustin îndemna să se împartă cu cei săraci mâncarea care prisosea: „Fie ca Hristos aflat în nevoie să primească din ceea ce prisosește creștinului care postește”⁸⁸. În toate gândurile, cuvintele și faptele sale, creștinul trebuie să urmeze modelul smerenței, dragostei și compasiunii lui Hristos, învăța Fericitul Augustin.

„Transmiterea” și „restituirea” Simbolului de credință

În Apus, întâlnirile cu postulanții sau candidații la Botez, spre deosebire de practica răsăriteană din secolul al IV-lea, erau reduse la minim. În principal, ele constau din transmiterea acestei învățături tainice care se interzicea să fie deconspirată păgânului și

⁸⁴ Quodvultdeus, *Sermones de symbolis*, Cartea a III-a, 1, 3; vezi Fericitul Augustin, *Serm.* 205, 1.

⁸⁵ Fericitul Augustin, *Contra Faustum* 30, 5. Vezi Leon cel Mare, *Serm.* 39-42.

⁸⁶ Fericitul Augustin, *Serm.* 216, 6; Sfântul Ambrozie al Milanului, *De Heli et Ieiunio* 21, 79 (PL 14, 726).

⁸⁷ Fericitul Augustin, *Serm.* 207, 3.

⁸⁸ Fericitul Augustin, *Serm.* 210, 10.

„auditorilor”. Cititorul intuiește deja că este vorba despre textul Simbolului de credință și al rugăciunii Tatăl nostru. Cu atât mai mare era taina cu care se păstrau cele despre Botez și Euharistie. Sfântul Ambrozie, la fel ca și Sfântul Chiril al Ierusalimului, explica rugăciunea Tatăl nostru și Sfintele Tainele celor care erau deja neofii, în timpul Săptămânii Luminate. La rândul său, Fericitul Augustin urma obiceiul larg răspândit în Biserica din Apus. El „transmitea” catehumenilor rugăciunea Tatăl nostru și le vorbea despre Taina Sfântului Botez înainte de săvârșirea ei. Taina Sfintei Euharistii, în toate Bisericele, fără excepție, făcea obiectul unei cateheze separate pentru neofii.

Părinții apuseni respectau disciplina arcană la fel de strict ca și cei din Răsărit. Aceasta se făcea atât din rațiuni pedagogice, adică preocuparea pentru un discurs consecvent și inteligibil, cât și mistagogice, adică nevoia de a proteja Sfintele Taine de către cei neinițiați. Sfântul Ambrozie considera divulgarea Simbolului de credință și a învățăturilor despre Taine ca o trădare, din acest motiv el nu cita cuvânt cu cuvânt formulele liturgice⁸⁹. Un istoric latin aprecia că dezvăluirea Crezului celor neinițiați este la fel de gravă ca și revelarea detaliilor din corespondența privată a împăratului⁹⁰.

Stenogramele omiliilor catehetice ale Fericitului Augustin se caracterizează printr-un spațiu liber lăsat în dreptul locului în care dicta candidaților la Botez Simbolul de credință⁹¹. Tuturor auditorilor din cadrul acestor întâlniri, Fericitul Augustin le adresa această atenționare: „Nimeni să nu scrie Crezul, pentru a nu putea fi citit. Memoria să vă folosească drept codice!”⁹². Am întâlnit deja o practică asemănătoare în Palestina și Antiohia. În Apus, ea este menționată, de asemenea, de Sfântul Ambrozie al Milanului și de Petru Hrisologul († 450) la Ravena⁹³. Într-o zi, episcopii din Africa de

⁸⁹ Sfântul Ambrozie al Milanului, *De inest.* 1, 2; *De sac.* 1, 1, 1; *De Cain et Abel* 1, 9, 37; *Expositio evangelii secundum Lucam* 6, 105; Fericitul Augustin, *Retractationes* 10, 24.

⁹⁰ Sulpiciu Sever, *Chronica* II, 39, V, 92.

⁹¹ Fericitul Augustin, *Serm.* 212, 2; 214, 1. Stenograful (notarius) predicatorilor Fericitului Augustin întrerupe notația la cuvintele: „hoc est symbolum” și o reia după precizarea „et post symbolum”.

⁹² Sfântul Petru Hrisologul, *Serm.* 57, 61. La Sfântul Ambrozie al Milanului, *Explanatio symboli ad initiandos* 4.

Nord l-au rugat pe Feriitul Augustin, încă prezbiter la acea vreme, să scrie o explicație a Simbolului de credință în folosul catehetilor și să o prezinte la sinodul local din Hippona. Augustin, de teamă ca manuscrisul să nu cadă în mâinile neinițiatilor, nu citează cuvânt cu cuvânt articolele Crezului, ci folosește expresii mai mult sau mai puțin sinonime⁹¹.

Cateheza prebaptismală apuseană diferă considerabil de anumite modele răsăritene prin spațiul relativ modest pe care îl ocupă explicarea Crezului. Nu întâlnim nimic care să semene cu un comentariu detaliat conceput pentru zece sau douăzeci de convorbiri ca la Teodor de Mopsuestia și la Sfântul Chiril al Ierusalimului. Sfântul Ambrozio, de exemplu, nu dedica decât o singură omilie explicării Crezului, iar aceasta era rostită în momentul ritualului de „transmitere a Simbolului de credință”. Iată ce spune el însuși: „Ziua următoare era duminică. După citirea din Sfânta Scriptură și predică, i-am slobozit pe catehumenii [din etapa îndepărtată] și am explicat Simbolul de credință anumitor candidați la Botez (*competentes*) în baptisteriul bisericii”⁹².

În timpul Sfântului Ambrozio la Milan, candidații puteau să se retragă în baptisteriu, în timp ce, mai târziu, acest lucru a fost interzis⁹³. Întregul ritual al „transmiterii Simbolului de credință” se săvârșea între Liturgia catehumenilor și Liturgia credincioșilor, pentru că este puțin probabil ca Sfântul Ambrozio să fi anulat împărțirea cu Sfintele Taine în vreo duminică. Ceea ce ne îndreptățește să credem că cei credincioși participau la ședința de cateheză împreună cu candidații, așteptând momentul împărțirii. Întregul ritual, inclusiv predica referitoare la Crez, erau destul de scurte, având în vedere faptul că acest ritual trebuia introdus între cele două părți ale slujbei.

La Roma și la Milan, ritualul de „restituire a Simbolului de credință” era săvârșit în ultima duminică înainte de Paști⁹⁴. La Hippona, se proceda puțin diferit. Feriitul Augustin „transmitea” Crezul

⁹¹ Feriitul Augustin, *De fide et symbolo* I, 1.

⁹² Sfântul Ambrozio al Milanului, *Ep.* 20, 4 (PL 16, 995).

⁹³ Sinodul de la Orange (441), canonul 19.

⁹⁴ Sfântul Ambrozio al Milanului, *Ep.* 20, 4; Sinodul de la Agde (506), canonul 13; Isidor, *De eccl. off.* I, 28.

candidaților sâmbătă, cu două săptămâni înainte de Paști, ca să le dea astfel ocazia să-l repete mai mult timp. „Transmiterea Simbolului de credință” consta într-o recitare a Crezului de către catehet, repetat ulterior de mai multe ori, articol după articol, împreună cu catehumenii. În mod evident, nimeni nu conta pe faptul că ei ar putea învăța întregul Crez într-o singură ședință. În timpul rămas până la Botez, catehumenii trebuiau să studieze Crezul de mai multe ori împreună cu nașii lor⁹⁵. Pentru a-l memora mai ușor, Feriitul Augustin îi invita să rostească Simbolul de credință de mai multe ori pe zi: pe stradă, la masă, sau în paș⁹⁶. Într-adevăr, în vremea Feriitului Augustin, Crezul nu era încă inclus în Liturgia credincioșilor, nici în Răsărit și nici în Apus⁹⁷. Candidații și credincioșii îl puteau asculta la biserică doar de trei ori în timpul anului: în zilele de „transmitere” și de „restituire” a Simbolului de credință, precum și în ziua Botezului.

În total, cinci sunt omiliile Feriitului Augustin cu privire la Crez, roșite în cinci ani diferiți, și care au ajuns până la noi⁹⁸. Fiecare în parte conține o explicație extrem de laconică a întregului Crez, roștită aparent cu ocazia ritualului de „transmitere a Simbolului de credință”. Cel mai probabil, Feriitul Augustin nu avea cunoștință de transmiterea vreunei explicații detaliate a fiecărui articol din Crez în cadrul seriei de ședințe catehetice⁹⁹. Contrar lui Augustin, Sfântul Ambrozio al Milanului și Niceta de Remesiana (335-415) cunoșteau cu siguranță și foloseau omiliile baptismale ale Sfântului Chiril al Ierusalimului. Cu toate acestea, chiar și acești Părinți apăsari nu consacrau explicării directe a formulelor din Crez decât o singură ședință de cateheză a catehumenilor¹⁰⁰. Universalitatea acestei practici, în Apus, este confirmată, de asemenea, prin alte exemple¹⁰¹.

⁹⁵ Feriitul Augustin, *Sermo ad catechumenos de symbolo* 11.

⁹⁶ Feriitul Augustin, *Serm.* 215, 1, *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 221.

⁹⁷ Feriitul Augustin, *Serm.* 58, 12-13.

⁹⁸ Feriitul Augustin, *Serm.* 212-214.

⁹⁹ „Vă datorăm acest mic discurs cu privire la Simbolul de credință în ansamblu”, adaugă Feriitul Augustin la sfârșitul urcii dintre locuștii sale adresate candidaților, *Serm.* 212, 2, trad. Pr. Raulx, *Oeuvres complètes*, t. VII, p. 210.

¹⁰⁰ *Explanatio symboli* reprezintă cartea a V-a din tratatul său *Instructio ad competentes*, din care s-au păstrat fragmente (PL 52, 847-876).

¹⁰¹ Sfântul Ambrozio al Milanului (?), *Expl. Symb.* (PL 17, 1193-1196); Sfântul Petru Hrisologul, *Serm.* 56-62. În secolul al VI-lea: Isidor, *De eccl. off.* II, 22, 2.

Părinții apusei nu considerau necesar, poate, să dedice Simbolului de credință mai multe ședințe, având în vedere faptul că postulanții (candidații la Botez) îi cunoșteau conținutul general din întreaga învățătură dobândită anterior¹⁰⁴. Disciplina arcană se referea doar la formularea exactă a Crezului și nu la conținutul său. Mesajul iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu, care se descoperă în creație, al Întrupării și al Jertfei de pe cruce, revine în predicile Feriicului Augustin înainte de Paști. Potrivit planului Sfântului Ambrozie și al Feriicului Augustin, explicarea Simbolului de credință era mai degrabă un bilanț decât unul din principalele subiecte ale catehezei prebaptismale.

În plus, din rațiuni practice, a-i despărți pe candidați de restul masei celor care veneau la biserică nu avea sens, dat fiind faptul că toți aveau nevoie de o instruire morală: atât credincioși cât și penitenți, și catehumenii. O explicare detaliată a Simbolului de credință în zece ședințe și mai mult era un lux al unor eparhii răsăritene și nu regula generală. Observăm faptul că în afara catehezelor dogmatice ale Sfântului Chiril și ale lui Teodor de Mopsuestia, și, de asemenea, a unei colecții anonime de șapte omilii¹⁰⁵, nu avem alte dovezi ale unui astfel de ciclu de ședințe consacrate explicării directe a Crezului, nici în Răsărit, nici în Apus.

Un alt motiv pentru exprimarea concisă a Părinților apusei constă în particularitățile de formulare ale Simbolului de credință după care se orientau. Ceea ce numim vechiul Simbol de credință de la Roma, folosit în Biserica de Apus, se deosebește prin simplitate și concizie de exemplarele similare răsăritene mult mai elaborate. Pentru comparație, Simbolurile de credință răsăritene au fost prelucrate în cadrul dezbaterilor dogmatice și ofereau pretextul unor ample explicații. În secolul al IV-lea, în Răsărit, nu exista teama de a aduce unele modificări la formulele numeroaselor reguli de credință locale, dacă acest lucru era cerut de logica din discuțiile teologice. Astfel, în Simbolul de credință adoptat la Sinodul de la Niceea, s-a profilat, în special, faimosul adaos al cuvântului „deoființă”, precum și limitarea pur polemică „Născut, iar nu făct”. Mai târziu,

¹⁰⁴ Feriicul Augustin, *Serm.* 214, 1.

¹⁰⁵ Vezi Ps.-Augustin, *Serm.* 237-243 (*PL* 39, 2183-2194).

în momentul alcătuirii Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, articolul referitor la Duhul Sfânt a fost semnificativ dezvoltat față de Simbolul de la Niceea.

Vechiul Simbol de credință roman, spre deosebire de simbolurile sinodale răsăritene din secolul al IV-lea, era de la început până la sfârșit o formulare afirmativă, alcătuit treptat în practica catehomenală și baptismală a primelor secole. Acesta afirma următoarele:

Cred în Dumnezeu, Tatăl Atotțitorul, și în Iisus Hristos, Fiul Său Cel Unul-Născut, Domnul nostru, Care S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara, a pălinit sub Ponișu Pilat, S-a răstignit și S-a îngropat. A treia zi a înviat din morți, S-a suit la ceruri, șade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, de unde are să vie să judece viii și morșii. Cred în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică, în iertarea păcatelor, în învierea morșilor. Amin.¹⁰⁶

Acest text respiră simplitatea din Antichitatea creștină. Dacă în Răsărit, se observă în Simbolurile de credință locale de la Ierusalim, din Alexandria și Antiohia o anumită independență în formulare, în Apus însă toate normele de credință ajunse până la noi, astăzi, sunt variante ale Simbolului de credință apostolic. În lucrarea apocrifă *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos (Testamentum Domini)* găsim o formulare similară a unui crez sub formă de întrebări și răspunsuri. Un astfel de Simbol de credință era mult mai ușor de memorat decât oricare din Simbolurile din Răsărit. Vechiul Simbol de credință roman și formele sale derivate nu au fost niciodată analizate în timpul Sinoadelor. Ele nu lasă loc anatemizării și restricțiilor polemice. Acest lucru avea avantajele dar și dezavantajele sale. Pe de o parte, Simbolul atrăgea prin simplitatea și vechimea sa. Pe de altă parte, arienii puteau să-l rostescă fără să se problematizeze și să-i dea sensul care le convenea. În ciuda acestui neajuns, majoritatea teologilor apusei nu voiau să conceapă nici un adaos la vechiul Simbol apostolic.

Este adevărat, totuși, că la Aquileea, începând cu secolul al III-lea, după controversa cu patripasienii, care afirmau că Dumnezeu Tatăl

¹⁰⁶ Reconstituire după tratatul lui Rufin, *De fide*. Vezi în franceză Rufin, *Explication du symbole des Apôtres*, *PDF* 68, p. 120.

a suferit pe cruce, s-au adăugat primului articol din vechiul Simbol roman următoarele cuvinte: „Cred în Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, nevăzută și nepălmărit”. Dar acest lucru a stârnit multe opoziții¹⁰⁷, dat fiind faptul că în contextul unei alte polemici, cu arienii, aceasta putea să-i conducă pe oamenii mai puțin pregătiți la concluzia că, spre deosebire de Tatăl, Fiul a fost „văzută și supus pătimirii”, și, în consecință, El este o creatură și nu Dumnezeu. Observăm, de asemenea, că unii teologi din Apus vedeau cu ochi rău adaosurile destul de consistente și serioase la planul dogmatic al Simbolurilor de credință răsăritene, și socoteau aceste schimbări drept o mare greșală pastorală¹⁰⁸. Ar fi bine ca teologii răsăriteni să nu mai speculeze peste măsură și să se mulțumească cu simplitatea veche, gândeau ei.

Adoptarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan la cel de-al doilea Sinod Ecumenic (381) nu a constrâns nici Bisericele locale răsăritene, cu atât mai puțin diecezele apusene, să modifice imediat catehezele prebaptismale. Vechiul Simbol de credință roman și-a păstrat poziția sa dominantă în rândul formulelor baptismale ale Bisericii apusene până la jumătatea secolului al VI-lea. La Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Roma, Milan, Cartagina, Aquileia, și în alte multe episcopii, mai mult de o sută de ani după Sinodul Ecumenic, s-a continuat folosirea Simbolurilor de credință locale. Doar la Constantinopol, în ceea ce privește Botezul, s-a folosit încă din secolul al V-lea Simbolul de la Sinod, nimic surprinzător de altfel, pentru că în acest oras, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan era Crezul local.

În Apus, acest duh conservator era susținut și printr-o pioasă legendă, deosebit de prețioasă în Biserica de Apus, conform căreia vechiul Simbol de credință roman era rezultatul lucrării colective a Apostolilor înșiși. Potrivit uneia din versiunile acestei legende, înainte de a se răspândi pentru propovăduire în țări diferite, Sfinții Apostoli s-au adunat laolaltă pentru a alcătui o mărturisire de credință comună, cu scopul de a vesti tuturor una și aceeași Veste

¹⁰⁷ Sfantul Ambrozie sau mai tinarul sau contemporan, intr-o scurta omilie catehetică, era foarte pornit impotriva acestui adaos nefelicit. Vezi *De fide* 8-10.

¹⁰⁸ Sfantul Ambrozie al Milanului (?), *Expl. symb.* 3; Vincențiu din Lerini (†cca 450), *Communitorium* 20.

Bună. Și într-adevăr, fiecare dintre cei doisprezece Apostoli și-a adus propriul Simbol de credință (*symbolon*), adică partea și *contribuția* sa, la activitatea comună¹⁰⁹. Astfel, din cele douăsprezece Simboluri de credință (*symbola*) separate a rezultat un singur Simbol comun. Ulterior, s-a încercat chiar atribuirea fiecăruia dintre Apostoli a unui articol concret din acest Simbol de credință¹¹⁰. Așadar, din moment ce coautorii Simbolului erau Apostolii înșiși, a încerca să aduci modificări acestui Simbol era la fel de riscant ca și tentativa de a corecta însăși Sfânta Scriptură.

Cei din vechime obișnuiau adesea să se joace cu uimitoarea diversitate de sensuri ale cuvântului *symbolon* în limba greacă. Astfel, fiecare dintre cei doisprezece Apostoli primise, simultan, un semn¹¹¹ (*symbolon*) prin care încheiasă un contract (*symbolon*) cu ceilalți. Dacă încălca prevederile acestui contract, era considerat un trădător. Întregul Simbol servea, în același timp, drept semn de recunoaștere (*symbolon*) și martor (*symbolon*) al faptului că acea persoană îl propovăduiește cu adevărat pe Hristos și aparține Bisericii Sfinților Apostoli. Dacă nu se știa cărei tabără îi aparținea cineva, atunci, i se cerea întotdeauna parola (*symbolon*), care folosea drept bilet de intrare (*symbolon*)¹¹². Toate aceste sensuri ale cuvântului *symbolon* – contribuție, semn, semn distinctiv, contract, martor, parolă și bilet de intrare – descriau simbolic cercul de relații în care intra cel care rostea formularea sfântă (iarăși, *symbolon*) atunci când era inițiat în Sfintele Taine.

Catehumenii, după ce învățau pe de rost Simbolul de credință, după cum ne amintim, trebuiau să-l „restituie” la Biserica (*reddito symbolo*) în ajunul Botezului lor. În Răsărit, această rânduială era săvârșită în particular: de obicei, catehumenul rostea Simbolul de

¹⁰⁹ Sfantul Ambrozie al Milanului (?), *Expl. symb.* 2; Rufin, *De fide* 2; Isidor, *De ecl. off.* II, 23 (PL 83, 816). *Strictu sensu*, în acest context, se folosește doar pluralul *symbola* care înseamnă „aporturi, contribuții”.

¹¹⁰ Ps.-Augustin (secolul al VI-lea ?), *Serm.* 240 (PL 39, 2189).

¹¹¹ Literalmente, *symbolon* înseamnă o bucată dintr-un zar sau dintr-un alt obiect pe care o aducea fiecare din părțile interesate ale unui contract comercial. Reintălnindu-se după o anumită vreme, contractanții se puteau recunoaște între ei prin unirea laolaltă a părților obiectului divizat. Vezi Fericiul Augustin, *Serm.* 212, 1.

¹¹² Rufin, *De fide* 2 (FdIF 68, pp. 29-30); Fericiul Augustin, *Serm.* 214, 12.

credință în fața episcopului și în prezența nașilor săi. Practica apuseană, ca și în cazul exorcismelor, se deosebea de cea răsăriteană prin caracterul său deschis, public. Candidații trebuiau să-și mărturisească credința cu voce tare și clară, astfel încât toți să-i audă, și în fața tuturor credincioșilor adunați laolaltă¹¹³. În general, aceasta se întâmpla în ajunul Botezului, în Sfânta și Marea Sămbătă. Pentru persoana în cauză, indiferent de reputația ei, bună sau rea, acest moment era o adevărată încercare, ce nu se putea compara, ca importanță, decât cu pocăința publică. Prin urmare, nu este întâmplător faptul că, în franceză ca și în greacă, se folosește același verb pentru a vorbi despre două acțiuni diferite: mărturisirea de credință și mărturisirea păcatelor.

Pe când Feriicul Augustin nu era decât catehumen, a fost foarte impresionat de relatarea convertirii unui vestit retor, Marius Victorinus, căruia i se ridicase o statuie în forumul lui Traian, încă din timpul vieții. Aceasta se întâmpla la Roma, către anul 350, pe când opoziția ariană față de creștinism în clasele superioare ale societății era atât de înverșunată încât, pur și simplu, ea făcea din convertirea oricărei persoane influente o provocare față de instituții. Victorinus, la fel ca mulți oameni educați, a început să cunoască creștinismul citind cărți și a preferat, pentru o perioadă de timp, să-și ascundă simpatiiile.

După spusele lui Simplicianus, el citea Sfânta Scriptură și toate cărțile creștine, căutându-le și cercetându-le cu mare grijă. Iar el îi spunea lui Simplicianus, nu în public ci în taină: „Să știți că eu sunt deja creștin”. Celălalt îi răspundea: „Nu voi crede și nu te voi socoti printre creștini decât atunci când te voi vedea în biserică lui Hristos”. Victorinus, glumind, îi răspundea: „Așadar, zidurile îi fac pe creștini?”. Adesea, când el repeta faptul că este deja creștin, Simplicianus oferea mereu același răspuns, iar Victorinus se întorcea la gluma cu zidurile. Acesta din urmă se temea să nu-și offenseze prietenii, adepți mândri ai diavolului, care, datorită demnității lor babiloniene, precum din înălțimea cedrilor Libanului pe care Domnul încă nu-i frânsese, s-ar fi năpustit asupra lui cu vrăjmașile lor apăsătoare. Dar, întărindu-se pe sine cu hotărâre, prin lectură și năzuință proprie, s-a temut mai degrabă să nu fie lepădat de Hristos de față cu Sfinții Îngeri, decât

¹¹³ Fulgențiu Ferrandus din Cartagina († cca 547), *Ep.* 10, 2 (PL 65, 379).

lui i-ar fi fost frică să-L mărturisească pe Hristos în fața oamenilor (Marcu 8, 38; Luca 12, 9). Astfel, s-a văzut pe sine pasibil de o gravă acuză, dacă s-ar fi rușinat de sfânta taină a smereniei Cuvântului lui Dumnezeu, el, care nu se rușinase de lucrările profanatoare ale diavolilor mândri, și care, imitându-le mândria luciferică, le încuviințase. Atunci, a roșit de rușine în fața acestor desertăciuni și, din respect față de adevăr, dintr-o dată, în mod neașteptat, i-a zis lui Simplicianus, după cum acesta din urmă povestea: „Să mergem la biserică: vreau să devin creștin”.

Simplicianus, nemaîncăpându-și în piele de bucurie, a mers împreună cu el. Și, odată pătruns de primele taine ale inițierii, fără întârziere, Victorinus și-a înscris numele pentru a primi nașterea din nou prin Botez, spre mirarea Romei și bucuria Bisericii. Cei mândri îl vedeau și se infuriau, scrâșneau din dinți și se înfrustau. Dar robul Tău și-a pus nădejdea în Domnul Dumnezeu și nu se uita la desertăciuni și nebunii mincinoase (Psalmi 111, 10 și 39, 5).

A venit în sfârșit și ora când trebuia făcută mărturisirea de credință, care are o formulare precisă, învățată pe de rost și rostită din memorie, de pe un loc înalt, în prezența poporului credincios, potrivit obiceiului roman impus celor care vor să dobândească harul. Simplicianus mi-a spus că preoții i-au propus lui Victorinus să-și rostiască mărturisirea de credință în secret, după cum era obiceiul să se propună adesea acelor care păreau că vor fi stăpâniți datorită unei timidiități firești; el însă a preferat să-și rostiască mărturisirea propriei mântuirii înaintea sfintei adunări. În retorica pe care o predica el elevilor nu se afla mântuire și, totuși, lecțiile se făceau în public. Dacă nu s-a temut să-și rostiască propriile cuvinte înaintea unor gloate de nebuni, cu atât mai puțin ar fi trebuit să se teamă să rostiască cuvântul Tău în fața blândeii Tale turne. Și astfel, când s-a ridicat pentru a-și rosti mărturisirea de credință, cei de față, care îl cunoșteau cu toții, au început să șoptească numele lui unul către altul, cu murmure de felicitare. Într-adevăr, cine nu îl cunoștea? În bucuria generală se auzeau strigăte înăbușite: „Victorinus, Victorinus!”. Îndată ce l-au văzut, au început să murmure cu însuflețire, dar imediat după aceea s-a făcut o mare tăcere, din dorința de a-l asculta. Victorinus și-a mărturisit credința cea adevărată cu o admirabilă încredere și toți voiau să-l cuprindă în brațe și să-l așeze în adâncul inimii lor. Iubirea și bucuria, acestea erau cele două brațe care l-au cuprins.¹¹⁴

¹¹⁴ Feriicul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VIII-a, II, 4-5 [pp. 162-163].

După cum observăm, la mijlocul secolului al IV-lea, „restituirea Simbolului de credință” la Biserică nu era doar o formalitate, un ritual fără sens, ci, dimpotrivă, o adevărată încercare, și, în același timp, o sărbătoare. Cei care se înscriau pentru Botez nu puteau rămâne anonimi: se angajau public în vâzul și știrea tuturor.

„Transmiterea” și „restituirea” rugăciunii „Tatăl nostru” și a Psalmilor

Ca o completare la „transmiterea” și „restituirea” Simbolului de credință, în anumite dioceze din Apus, s-au răspândit alte două ritualuri asemănătoare, dar care lipsesc în Răsărit. Aș dori să vorbesc despre „transmiterea” și „restituirea” rugăciunii „Tatăl nostru” (*traditio, reditio orationis dominicae*), și mai târziu, despre „transmiterea” și „restituirea” unor psalmi (*traditio, reditio psalmorum*).

Ritualul „transmiterii” și al „restituirii” rugăciunii „Tatăl nostru” avea loc doar în Bisericele în care se vorbea catehumenului despre această rugăciune înainte de Botez și nu după aceea. Deoarece Sfântul Ambrozie, la fel ca și Sfântul Chiril al Ierusalimului, explica rugăciunea „Tatăl nostru” după Botez, la Milan nu exista acest ritual în vremea Sfântului Ambrozie. În schimb, la Hippona, Feriicul Augustin „transmitea” candidaților la Botez (*competentes*) această rugăciune la o săptămână după predica despre Crez, adică exact cu o săptămână înaintea Botezului¹¹⁵. Într-o primă etapă, catehumenii n-ar fi reținut cuvântul cu cuvânt rugăciunea, dar Feriicul Augustin nu se neliniștea din această cauză pentru că, oricum, ei urmau să o repete la fiecare Liturghie a credincioșilor¹¹⁶.

Este evident faptul că ritualul de „transmitere” a rugăciunii era însoțit de scurte explicații. Feriicul Augustin citează explicația care, încă din timpul lui Tertulian și al Sfântului Ciprian al Cartaginei, devenise tradițională în Biserica de Apus¹¹⁷. Continuând tradiția,

¹¹⁵ Feriicul Augustin, *Serm.* 58, 1, 13; 59, 1; 213, 8. Mai târziu acest ritual este menționat de *Sacramentarium Gelasianum* (*Sacramentaire gélasien*, ed. Chavasse, § 319-327, pp. 170-173).

¹¹⁶ Feriicul Augustin, *Serm.* 58, 12-13.

¹¹⁷ Vezi Tertulian, *De or.* 1-9; Sfântul Ciprian, *De or.*

Feriicul Augustin împarte rugăciunea „Tatăl nostru” în două părți, dintre care prima se subdivide în trei cereri, iar a doua în patru. Prima parte vorbește despre ceea ce este ceresc, cea de-a doua despre ceea ce este pământesc. În prima parte: „Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău, vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ...”, îi cerem lui Dumnezeu, spune Feriicul Augustin, ceea ce deja s-a împlinit sau ceea ce se va realiza chiar și fără rugămintele noastre. Numele lui Dumnezeu este întotdeauna sfânt. Împărăția Sa va veni, fie că cerem acest lucru, fie că nu-l cerem, iar voia Sa se va împlini. Prin urmare, ce cerem noi de fapt? se întreabă Feriicul Augustin. Noi cerem ca toate aceste lucruri să se împlinească în noi, ca ele să devină realitate pentru noi, și ca noi înșine să învățăm să împlinim voia lui Dumnezeu¹¹⁸.

Potrivit Feriicului Augustin, cea de-a doua parte a rugăciunii ne învață ce se cuvine și ce nu se cuvine să cerem lui Dumnezeu¹¹⁹. Trebuie să ne mulțumim cu ceea ce este strict necesar – pâinea cea de toate zilele – și să nu căutăm să obținem de la Dumnezeu bogăția materială. Biserica oferă zilnic credincioșilor pâinea sa: Cuvântul lui Dumnezeu. Feriicul Augustin face aluzie, de asemenea, la faptul că „pâinea cea de toate zilele” se referă la Sfânta Euharistie, cu toate că disciplina arcană nu-i îngăduie să insiste prea mult asupra acestui subiect față de cei nebotezați. Să ne amintim că Sfântul Chiril al Ierusalimului interpreta fără înconjur „pâinea cea de toate zilele” ca „pâinea vieții”, adică euharistică, dat fiind faptul că auditorii catehezei sale mistagogice erau doar cei inițiați. Cererea următoare: „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri” ne învață, spune Feriicul Augustin, că nimeni nu poate fi botezat spre iertarea păcatelor, dacă nu s-a împăcat el însuși mai întâi cu semenii săi¹²⁰.

Succesiunea explicațiilor: mai întâi Simbolul de credință și apoi rugăciunea „Tatăl nostru”, nu este întâmplătoare, potrivit Feriicului Augustin. Catehumenii trebuie mai întâi să creadă în Dumnezeu și apoi să se întoarcă în rugăciune către Cel în Care cred¹²¹. Atât

¹¹⁸ Feriicul Augustin, *Serm.* 59, 3-5. *Evangelii compendii*, t. VI, p. 280. Vezi Tertulian, *De or.* 3-5; Sfântul Chiril, *Cat. myst.* V, 12; Sfântul Petru Hrisologul, *Serm.* 67, 70.

¹¹⁹ Feriicul Augustin, *Serm.* 59, 8.

¹²⁰ Feriicul Augustin, *Serm.* 56, 13-17; 57, 8; 59, 7.

¹²¹ Feriicul Augustin, *Serm.* 56, 1; 57, 1; 58, 1; 59, 1; 181, 7.

pentru Feriicul Augustin, cât și pentru alți Sfinți Părinți, rugăciunea „Tatăl nostru” este în primul rând rugăciunea celor credincioși¹²². La fel ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, Feriicul Augustin învâță că toți oamenii – bogați și săraci, stăpâni și robi, împărați și supuși – devin prin Botez fiii unui singur Părinte și frați între ei¹²³. „Restituirea” rugăciunii „Tatăl nostru” avea loc la Hippona în aceeași zi cu „restituirea” Simbolului de credință, adică sâmbătă, în ajunul Sfințelor Paști.

Pe lângă rugăciunea „Tatăl nostru”, în unele Biserici, candidații (*competentes*) trebuiau, de asemenea, să învețe pe de rost Psalmul 23 (sau 116). Cunoașterea faptului că această „transmitere” există în secolul al V-lea la Neapole¹²⁴. Rânduiala de „transmitere” a psalmului, la fel ca în cazul „transmiterii” Simbolului de credință și a rugăciunii „Tatăl nostru”, era urmată de o scurtă exegeză, verset cu verset. Neofiii rosteau acest psalm recitativ, înainte de a primi, pentru prima dată, Sfânta Împărtășanie: „Domnul mă păște și nimic nu-mi va lipsi. La loc de pășune, acolo m-a sălășluit; la apa odihnei m-a hrănit. Sufletul meu l-a întors, povăluitu-m-a pe căile dreptății, pentru numele Lui. [...] Gătit-ai masă înaintea mea [...] uns-ai cu untdelemn capul meu și paharul Tău este adăpându-mă ca un puternic” (Psalmi 22, 1-3, 6). Potrivit tradiției, cuvintele psalmului prefigurează în chip mistic cateheza și Sfintele Taine¹²⁵. Domnul îl îndestulează pe catehumen precum păstorul se preocupă să-și hrănească turma. „Locul de pășune” semnifică succesiunea de cateheze de-a lungul căreia catehumenii învățau Decalogul lui Moise și Feriicirile din Predica de pe Munte¹²⁶. Sufletul povăluit „în căile dreptății” preînchipuie convertirea sa; „apa odihnei” sugerează cristelnița, ungerea cu untdelemn semnifică mirungerea, în timp ce „masa” și „paharul adăpându-mă ca un puternic” simbolizează Sfânta Euharistie¹²⁷. Avem, astfel, un exemplu foarte graitor despre felul în care alegoria ajută la restabilirea legăturii dintre

¹²² Feriicul Augustin, *Enarr. in Ps.* 142, 3; *De sancta virginitate* 48.

¹²³ Feriicul Augustin, *Serm.* 58, 2; 59, 2.

¹²⁴ G. Morin, „*Étude sur une série de discours d'un évêque (de Nîmes?) au V^e siècle*”, p. 392.

¹²⁵ Sfântul Ambrozie al Milanului, *De sacr.* 8, 43.

¹²⁶ Feriicul Augustin (?), *Serm.* 366, 3.

imaginile Vechiului Testament și etapele cele mai importante din viața Bisericii. Acolo unde exegeții creștini găseau în Vechiul Testament cuvântul apă, se refereau de îndată, în gândurile lor, la Taina Botezului.

Cateheza mistagogică a Sfântului Ambrozie din Săptămâna Luminată

Deși Feriicul Augustin a fost ucenic al Sfântului Ambrozie, în practica sa catehetică, el a urmat mai mult tradițiile locale din Nordul Africii decât exemplul episcopului de Milan. În mod concret, planul general de catehizare al Feriicului Augustin se deosebea evident de cel al Sfântului Ambrozie și se asemăna mai mult cu cel al Sfântului Ioan Gură de Aur. La rândul său, Sfântul Ambrozie continua tradiția mistagogică a Sfântului Chiril al Ierusalimului.

În prima sa omilie de după Paști, Feriicul Augustin descria astfel planul de catehizare de la Hippona:

Chiar și astăzi trebuie să rostim copiilor, de la altarul lui Dumnezeu, o predică despre Taina care se săvârșește în altar. Le-am vorbit despre taina Simbolului de credință sau despre ceea ce trebuie să creadă; despre taina Rugăciunii Domnești, sau despre ceea ce trebuie să ceară de la Dumnezeu; și, în sfârșit, despre taina izvoarelor sfințite sau despre Botez; au auzit vorbindu-se despre toate aceste taine, au primit toate aceste învățături. Dar încă nu au aflat nimic despre taina săvârșită în Sfântul Altar pe care au văzut-o astăzi pentru prima dată; trebuie, așadar, ca astăzi să le vorbesc despre acest subiect. Prin urmare, efortul nostru personal și zidirea sufletescă a acestor copii impun ca această cuvântare să nu dureze prea mult.¹²⁸

¹²⁷ Origen, *Comment. in Cant.* 1, 7-27; Sfântul Atanasie cel Mare, *Expositiones Ps.* 22 (PG 27, 140); Sfântul Ambrozie al Milanului, *De sacr.* 43. Pentru mai multe detalii, vezi J. Quasten, *The Painting of the Good Shepherd at Dion-Europus*, pp. 273-294.

¹²⁸ Feriicul Augustin, *Serm.* 228, 3, trad. abbé Rault, „Pour le jour de Pâques, au peuple et aux nouveaux baptisés”, (*Enarr. complètes*, t. VII, p. 231). Potrivit aluziilor din omiliile 226 și 227, se poate concluziona că Feriicul Augustin rostea o omilie despre Euharistie în Duminica Sfințelor Paști, după Liturghie.

Patru omilii alcătuiesc, asadar, acest minim de cateheză pe care Ferițul Augustin îl propunea candidaților (*competentes*) la Botez, separat față de auditorii și de păgâni: explicarea Crezului cu ocazia „transmiterii Simbolului de credință”, o talmăcire a rugăciunii „Tatăl nostru” ca o parte a ritualului de „transmitere a Rugăciunii Domnești”, o explicare a rânduiei Botezului chiar înainte de săvârșirea acestei Taine și, în sfârșit, o descoperire a sensului Euharistiei după prima împărțanie. Este de la sine înțeles că lucrurile nu se limitau la acest minimum de cateheză. Mai întâi, trebuia adăugată omilia despre Simbolul de credință rostită cu ocazia „restituirii” acestuia, precum și o explicare a rânduiei de lepădare de Satana.

Sfântul Ioan Gură de Aur se ghida, în mare parte, după același plan, cu toate că nu se știe bine dacă se practica la Antiohia un ritual de „transmitere și restituire a Rugăciunii Domnești”. Din omiliile lui Teodor de Mopsuestia, cunoaștem că dascălii antiohieni explicau rugăciunea înainte de Botez, după cum făcea și Ferițul Augustin.

Atât Sfântul Ioan Gură de Aur cât și Ferițul Augustin insistau, în special, pe pregătirea morală a catehumenilor și nu pierdeau din vedere acest țel pe tot parcursul catehezei pentru neofiti. Asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur, Ferițul Augustin sublinia faptul că neofitii trebuiau să se străduiască, în mod deosebit, ca să păstreze neîntinată haina curată a Botezului. Referitor la Taina Sfintei Euharistii, Ferițul Augustin, ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, este foarte concis. Nu se poate vorbi despre o influență directă din partea Sfântului Ioan Gură de Aur asupra Ferițului Augustin, având în vedere că acesta din urmă, citind foarte greu în limba greacă, avea o cunoaștere deosebit de limitată a Părinților greci.

În plus, Africa de Nord își avea tradițiile sale străvechi și întru totul independente. Astfel, de exemplu, rânduiala lepădării de Satana avea loc la Cartagina, și, fără îndoială, la Hippona, nu în ajunul Botezului, cum era cazul peste tot în Biserica de Răsărit, ci cu câteva săptămâni mai devreme, înainte de ritualul „transmiterii Simbolului de credință”. Contextul general al rânduiei de lepădare nu era Botezul, ci scrutiunile sau cercetarea personală a candidaților la Botez, despre care am vorbit deja anterior. Ne amintim că examinarea stării fizice și spirituale a candidaților includea un

exorcism public. În rest, dascălii apuseni înțelegeau la fel ca și cei răsăriteni sensul general al rânduiei de lepădare de Satana¹²⁹.

Exorcismele în Africa de Nord, în timpul Ferițului Augustin, nu erau sigur ceva obișnuit ca în cazul Sfântului Chiril și al Sfântului Ioan Gură de Aur. Quodvultdeus de Cartagina vorbește despre un singur scrutin, în cursul căruia se făcea și lepădarea de Satana. Potrivit măturilor din molitfelnicile medievale de la Milan, scrutinul putea fi repetat de trei ori pe tot parcursul Postului Mare. Fiecare din aceste ritualuri era urmat de o lepădare de Satana.

Totuși, în timpul Sfântului Ambrozio, practica milaneză era diferită. În problema lepădării de Satana, precum și în structura generală a catehezei mistagogice, Sfântul Ambrozio, după cum am remarcat deja, era apropiat de Sfântul Chiril al Ierusalimului. Asemenea acestuia din urmă, Sfântul Ambrozio pleca de la principiul că e mai bine să vezi o singură dată decât să auzi de șapte ori. „De altfel, lumina Sfintelor Taine îi pătrunde mai bine pe cei care nu se așteaptă la aceasta decât dacă ele ar fi fost precedate de o explicație oarecare”¹³⁰.

Ca și Sfântul Chiril, Sfântul Ambrozio nu explica înainte de Botez decât Crezul. De fapt, spre deosebire de Sfântul Chiril, el nu-i consacra douăzeci de ședințe a câte trei ore, ci îl „transmitea” însoțit de scurte exegeze, într-o singură omilie. După Botez, în timpul Săptămânii Luminare, începând de marți și până duminică, se întâlnea zilnic cu neofitii, separat față de cei neinițiați. Temele omiliilor sale se refereau, pe rând, la: lepădarea de Satana, Botez, Mirungere, Euharistie și în concluzie, la rugăciunea „Tatăl nostru”. Pentru o mai bună înțelegere, vom prezenta o comparație a celor trei cateheze mistagogice care reprezintă tradițiile catehetice de la Ierusalim, Milan și Mopsuestia în următorul tabel.

¹²⁹ Nicea de Remesia, *Instructiun ad competentes* V, 3, 1 (115).

¹³⁰ Sfântul Ambrozio al Milanului, *De myst.* I, 2, trad. B. Botte, *Des sacrements, Des mystères, Explication des symboles*, SC 25 bis, p. 157.

**Tabel comparativ a trei cateheze mistagogice:
a Sfântului Chiril al Ierusalimului, a Sfântului Ambrozie
al Milanului și a lui Teodor de Mopsuestia⁽¹⁾**

Cateheză	Sf. Chiril (Ierusalim)	Sf. Ambrozie (Milan)	Teodor (Mopsuestia)
Prima	Lunea din Săptămâna Luminată: I Pt. 4, 7-5, 14 lepădarea de Satana și unirea cu Hristos	Marti din Săptămâna Luminată: In 5: 4 Rg 5 deschiderea urechilor și a nărilor, lepădarea de Satana, ungerea trupului cu untdelemn înainte de afundare	Înainte de Botez: Rugăciunea „Tatăl nostru”
A doua	Marti din Săptămâna Luminată: Rom. 6, 3-14 scotocirea hainelor, ungerea cu untdelemn a trupului înainte de afundare, tripla afundare și formula trinitară	Miercuri din Săptămâna Luminată: Rom. 6, 3-14 tripla afundare și for- mula trinitară, ungerea capului după afundare (început)	Înainte de Botez: lepădarea de Satana, mărturisirea de credință în Sfânta Treime, pecetea un- gerii pe frunte îna- inte de afundare
A treia	Miercuri din Săptămâna Luminată: In 2, 20-28 Mirungerea: frunte, urechi, nări și gât după afundare	Joi din Săptămâna Luminată: I Cor. 1, 21; In 9 Mirungerea capului după afundare (sfârșit), spălarea picioarelor „pece-te duhovnicească”	Înainte de Botez: scotocirea hainelor, ungerea trupului cu untdelemn îna- inte de afundare, rugăciunea pentru pogorârea Sfântu- lui Duh peste apa Botezului, tripla afundare și formula trinitară, pecetelul- rea frunții după afundare

⁽¹⁾ Pentru o comparație exhaustivă, vezi: H.M. Riley, *Christian Initiation*.

A patra	Joi din Săptămâna Lu- minată: I Cor. 11, 23 Sf. Euharistie	Vineri din Săptămâna Luminată: I Cor. 12, 4 roadele Botezului, Sf. Euharistie (început), rugăciunea de sfințire	După Botez: Sf. Euharistie (pregătirea Sfințe- lor Daruri, rugăciu- nea de mulțumire, sărutul păcii, spă- larea mâinilor epi- scopului, rugăciunea pentru vii și adormiți)
A cincea	Vineri din Săptămâna Luminată: I Pt. 2, 1 spălarea mâinilor epis- copului, sărutul păcii, rugăciunea de mulțumire, Trisaghionul, Tatăl nostru	Sâmbătă din Săptămâna Luminată: Fc. 14, 17-20; Ps. 23 Sf. Euharistie (cont.) Tatăl nostru	După Botez: Sf. Euharistie (pregătirea „Trisa- ghionul”, epicleza, împărtășirea)
A șasea		Duminică din Săptămâna Luminată In 6 (?) Sf. Euharistie (sfârșit), timpul și locul rugăciunii	

Trebuie întărit faptul că această încercare a noastră de a com-
para cateheza Fericitului Augustin cu cea a Sfântului Ioan Gură de
Aur și cea a Sfântului Ambrozie cu cea a Sfântului Chiril nu se re-
feră decât la structura generală sau planul în mare și nu la conținut.
În ceea ce privește conținutul, nu ar fi corect să afirmăm că la Milan
se urmau tradițiile din Palestina, în timp ce în Africa de Nord se
urmau cele din Antiohia. Avem de-a face, în situația de față, cu o
tradiție suplă și în dezvoltare, în cadrul căreia influențele ameste-
cate erau inevitabile. Nu trebuie uitat faptul că Sfânta Scriptură este
bogăția comună a imaginilor pentru toți mistagogii. Sfântul Am-
brozie nu menționează, în general, izvoarele sale patristice. Atunci
când vorbește despre rânduiala lepădării de Satana ca despre sem-
narea unei datorii de recunoștință față de Dumnezeu sau despre
ungerea cu untdelemn a trupului înainte de Botez ca despre pregă-
tirea luptătorului pentru bătălia decisivă, sau despre apa Botezu-
lui ca despre pânțelele matern, sau despre haina albă strălucitoare
a celor nou-botezați ca despre rochia de mireasă, el se întemeiază, în
mod clar, pe bogăția tradiției mistagogice a întregii Biserici.

Trebuie observat faptul că rânduiala Botezului în Biserica Apuseană se deosebește de cea din Răsărit, în special, prin două detalii remarcabile. Astfel, înainte de lepădarea de Satana, în Apus se săvârșea ceea ce se numește „deschiderea urechilor și a nărilor” (*effatus*), tradiție care nu se găsește menționată în Răsărit. Acest ritual amintește de vindicarea minunată relatată în Evanghelia după Marcu: „Și l-au adus un surd, care era și gângav, și l-au rugat ca să-și pună mâna peste el. Și luându-l din mulțime, la o parte, și-a pus degetele în urechile lui, și scuipând, S-a atins de limba lui. Și privind la cer, a suspinat și a zis lui: Effatus, ceea ce înseamnă: Deschide-te! Și urechile lui s-au deschis, iar legătura limbii lui îndată s-a dezlegat, și vorbea bine” (Marcu 7, 32-35).

Sfinții Părinți, urmând logica generală a Evangheliilor în sine, înțelegeau la modul spiritual „deschiderea” ritualică a urechilor și a nărilor. Se făcea semnul Sfintei Cruci cu ulei pe urechi, pentru ca ele să nu rămână surde la auzirea catehezei mistagogice în care se descoperea sensul adevărat al Sfințelor Taine, pe nări, pentru ca ele să poată respira „buna mireasmă a lui Hristos”, după cum a numit Apostolul Pavel, într-o formă metaforică, propovăduirea Evangheliei (II Corinteni 2, 15). Trebuie remarcat că în pericopa evanghelică se vorbește despre deschiderea gurii și nu a nărilor. Această diferență dintre practica bisericească și prototipul său, Sfântul Ambrozio o explică printr-o rațiune de decență: nu se cuvine ca un preot să atingă buzele femeilor pe care le botează¹³².

Cea de-a doua particularitate a ritualului de la Milan consta în aceea că slujitorii, în special diaconii, spălau și picioarele candidaților la ieșirea din baptisteriu. În tot acest timp, precizează Sfântul Ambrozio, se citea pericopa din Evanghelia care explică sensul acestui ritual: „[Iisus] S-a sculat de la Cină, S-a dezbrăcat de haine și, luând un ștergar, S-a încins cu el. După aceea a turnat apă în vasul de spălat și a început să spele picioarele ucenicilor și să le șteargă cu ștergarul cu care era încins” (In 13, 4-5).

¹³² Sfântul Ambrozio al Milanului, *De myst.* I, 3-4; *De sac.* I, 1, 1-3; în ambele cazuri, se referă la Mc. 7, 32-33. Vezi Ildefonsus de Toledo, *De cognitione baptismi* 27 (PL 96, 123). Observăm cu mult interes că Ioan Diaconul, în *Epistolă către Severinus* 4, se referă în special la textul de la Iov 27, 2-4 pentru a justifica obiceiul de a unge nările și nu buzele.

Continuarea relației evanghelice ne arată că, pe de o parte, spălarea picioarelor avea un rol curățitor (Ioan 13, 8-10) și, pe de altă parte, că ea era, pentru ucenici, un exemplu de smerenie (Ioan 13, 13-16). Sfântul Ambrozio dezvoltă primul aspect, cel curățitor, într-o formă neașteptată: trebuie ca, în plus, fiecare să i se înlăture din picior veninul șarpelui care, potrivit Facerii 3, 15, „i-a înțepat călcâiul” după căderea în păcat. Remarcăm cu interes faptul că în Spania, acest ritual s-a înlăturat încă de la începutul secolului al IV-lea, poate și pe motiv că unii preoți au început să primească bani pentru Botez, sub pretextul că prin spălarea picioarelor, ei făceau o muncă suplimentară¹³³. La Roma, în secolul al IV-lea, nu se practica spălarea picioarelor, din cauza numărului mare a celor botezați, presupune Sfântul Ambrozio¹³⁴.

„Deschiderea” urechilor și a nărilor, precum și spălarea picioarelor sunt două ritualuri apusene care nu se practicau în Răsărit. Cât privește „deschiderea” urechilor, nici un părinte răsăritean nu pune în legătură ungerea cu ulei a frunții sau a trupului, înainte de Botez, cu citatul de la Marcu 7, 32.

În omiliile sale referitoare la Sfințele Taine, Sfântul Ambrozio nu a fost doar un mistagog talentat, ci și un sensibil psiholog și un fin apologet. Își începea toate explicațiile punându-se în locul celui care se îndoieste și care este sceptic față de tot ceea ce se întâmplă în timpul Tainelor. Sfântul Ambrozio își construia discursul referitor la Taine pe temelia acestei cunoașteri mântuitoare pe care neofiii au primit-o în momentul catehezei. În acest scop, el făcea apel la istoria biblică a mântuirii și stabilea legături între lucrările mărețe ale lui Dumnezeu din trecut și lucrarea Sfântului Duh din slujbele Bisericii.

Efectul impresionant al Tainei Botezului la Milan era mai redus decât la Ierusalim, unde cei botezați intrau în baptisteriu pentru

¹³³ Sinodul de la Elvira (cca 305), canonul 48: „S-a hotărât de comun acord să se desființeze obiceiul care s-a încetățenit, și anume, ca cei care se botează să dea bani, pentru a nu lăsa impresia că preotul cere o plată pentru ceea ce a primit gratuit. Iar preoții sau ceilalți clerici nu vor spăla picioarele [candidaților la Botez] (*Neque pedes eorum lavandi sunt sacerdotibus vel clericis*).” (vezi C.J. Hefele, *Histoire*, t. I, I, p. 249).

¹³⁴ Sfântul Ambrozio al Milanului, *De sac.* III, I, 5.

prima dată în viața lor în ziua Botezului. La Milan, dar nu și la Ierusalim, cei care urmau să se boteze cunoșteau deja baptisteriul pentru că tocmai în acest loc se desfășurau ședințele de cateheză. Intrând în baptisteriul deja cunoscut, vedeau, amenajat în pământ, un bazin plin cu apă obișnuită. Se turna ulei pe trupurile lor, la fel cum se proceda și în termele din oraș. După aceea, intrau în bazin și se afluau în apă – nu era nimic necunoscut în aceasta.

După ungerea capului cu Sfântul și Marele Mir, mergeau în biserică unde, pe altar, erau deja pregătite Sfintele Daruri de pâine și de vin care, prin gust și miros, nu se deosebeau cu nimic de hrana obișnuită. „Asta-i tot?” ar putea întreba cu mirare unii sceptici.¹³⁶ Să observăm că pentru omul din Antichitatea târzie (spre deosebire de epoca noastră, în întregime nemuzicală în festivitățile sale), cultul și taina făceau parte din cotidian, iar limba simbolică a Tainelor era rebusul preferat. Dacă pentru cineva contemporan, Tainele Bisericii tradiționale par enigmatice și chiar exotice, pentru cei din vechime, dimpotrivă, ele păreau cu adevărat prea puțin sofisticate față de misterele păgâne.

Sfântul Ambrozio nu se gândește să nege faptul că la exterior, Taina Botezului este o slujbă foarte simplă. El răspunde celor sceptici că, într-adevăr, dacă e să privim doar cu ochii trupesti, nu se întâmplă nimic deosebit. Fără lucrarea Sfântului Duh, apa nu poate spăla necurăția interioară, necurăția păcatului. Sfântul Ambrozio recurge la câteva figuri biblice ca să-i ajute pe neofiti să vadă învișibilul, lucrarea tainică a Duhului Sfânt. El îl compară pe cel care se apropie de apa Botezului cu Neeman leprosul, care, potrivit cuvântului profetului Elisei, a intrat în apele Iordanului fără să creadă că doar apa îl putea vindeca de boală. Primind tămăduire, el a înțeles cuvintele profetului și a crezut că nu apa era cea care vindeca, ci harul lui Dumnezeu.¹³⁸

Potrivit unei alte comparații aparținând Sfântului Ambrozio, păcatele noastre se înecă în apa baptismală la fel cum neamul omnesc păcătos a fost înghițit de apele potopului, sau cum armata lui Faraon a pierit în Marea Roșie.¹³⁷ Fiecare botezat, la rândul său,

¹³⁶ Sfântul Ambrozio al Milanului, *De sacr.* I, 3, 10.

¹³⁷ II Rg. 5; Sfântul Ambrozio al Milanului, *De myst.* III, 16-18; *De sacr.* I, 5, 13-14 semnaleză că această pericopă era citită în timpul Săptămânii Mari.

¹³⁸ Sfântul Ambrozio al Milanului, *De myst.* III, 10-13; *De sacr.* I, 4, 20.

se aseamănă cu un orb din naștere, căruia Hristos i-a poruncit să meargă să se spele la scăldătoarea Siloamului (Ioan 9). După ce se vor spăla, ochii lor se vor deschide ca să înțeleagă lucrarea, până atunci nevăzută, a Sfântului Duh.¹³⁸

În Taina Sfintei Euharistii, prin puterea Sfântului Duh, pâinea și vinul devin Trupul și Sângele lui Hristos. Referitor la momentul exact în care aceasta are loc, Sfântul Ambrozio vorbește foarte clar: „Această pâine este doar pâine înainte de rostirea cuvintelor sfințitoare ale prefacerii; de îndată ce are loc prefacerea Darurilor, pâinea devine (fi) Trupul lui Hristos (*Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi*).”¹³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur este de aceeași părere.¹⁴⁰ Rugăciunea de sfințire a Darurilor începe cu cuvintele lui Hristos de la Cina cea de Taină: „Acesta este Trupul Meu...”, acesta este Sângele Meu”. Este foarte important, subliniază Sfântul Ambrozio, că aceste cuvinte au fost rostite de Hristos însuși. Prezent, în chip nevăzut, la Liturghie, Hristos repetă aceste cuvinte prin gura preotului.

Pentru comparație, potrivit Sfântului Chiril al Ierusalimului și lui Teodor de Mopsuestia, prefacerea tainică a Sfintelor Daruri nu are loc în momentul în care se rostesc cuvintele instituției acestei Taine, ci în momentul epiclezei, adică în momentul rugăciunii de invocare a Sfântului Duh.¹⁴¹ În continuare, această deosebire s-a înrădăcinat în dogmatica din Apus și din Răsărit. Trebuie subliniat că, în epoca patristică, cele două poziții erau la fel de acceptabile și câteodată propuse de oameni ce făceau de aceeași tradiție teologică.

Etapele și conținutul catehezei în Apusul latin al Imperiului Roman sunt, în linii mari, asemănătoare modelelor pe care le-am întâlnit la Ierusalim și Antiohia. În această privință, se poate vorbi despre o tradiție cu adevărat universală, formulată definitiv spre sfârșitul secolului al IV-lea. În capitolul următor, va fi vorba despre modul în care această tradiție atât de bogată s-a pierdut, puțin câte puțin, și a lăsat loc altor forme, mai puțin didactice, de convertire.

¹³⁸ Feriicul Augustin, *Tract. in ev. Ioann.* XLIV, 1-3.

¹³⁹ Sfântul Ambrozio al Milanului, *De sacr.* IV, 4, 14, trad. B. Botte, SC 25 bis, p. 109. Vezi Feriicul Augustin, *Serm.* 227 (SC 116, p. 234); *Serm.* Wolfenbüttel, 7; Ps.-Augustin, *Serm.* Denis, 6.

¹⁴⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *De praedicatione Iudae hom.* II, 6 (PG 49, 380).

¹⁴¹ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.* V, 7; Teodor, *Cat.* 15, 12.

VIII

Declinul catehumenatului în Evul Mediu timpuriu

Poruncesc celor care au primit binecuvântarea de a citi Evanghelia, să rostească, de asemenea, și la biserică omiliile slujitorilor lui Dumnezeu sau interpretările Sfințelor Scripturi. Luând această hotărâre, îmi declin răspunderea. Sfinții preoți care vor nesocoti această datorie, trebuie să știe că vor da socoteală în ziua Judecării de Apoi [...]. Tăcerea unui preot poate lăsa atâtea oi cuvântătoare să se piardă! De toate aceste suflete va trebui dat socoteală.¹

Istoria este adesea nedreaptă. Paginile cronicilor bisericești sunt pline de conflicte sângeroase, de erezii, de isprăvile războinice ale împăraților creștini, de anecdotele referitoare la convertirea regiilor și de minunile cele mai neobișnuite. În schimb, munca tăcută și discretă a catehetului este neglijată adesea de istoricii Bisericii, atât antici cât și contemporani. Istoria catehumenatului, în secolul al VI-lea și mai târziu, este greu de redat pentru că aceasta, în ochii contemporanilor, deja nu mai făcea obiectul istoriei.

După cum am subliniat adesea în capitolele anterioare, în convertirea unei persoane, convorbirea față față joacă un rol hotărâtor, dar ea nu face parte din categoriile analizei istorice. Cronicile atribuie adesea toate eforturile eroice unei singure persoane. Viețile Sfinților povestesc cum un sfânt, în vreo zece ani, a reușit să convertească la Hristos un neam întreg, fără să pomenească nimic de zecile și chiar sutele dintre colaboratorii săi. Tăcerea izvoarelor

¹ Anonim, *Vita sancti Cæsarii episcopi arelatensis* I, 54, *Vie de Césaire d'Arles*, trad. J.-C. Giraud, Paris, Migne, Pöf 67, 1997, p. 113.

istorice cu privire la ceea ce este evident și cotidian, deformează adesea perspectiva noastră istorică și conduce la generalizări abuzive.

În această carte, am prezentat o nouă istorie a dogmaticii care nu a fost relatată până acum. Toate manualele de istorie a doctrinei creștine pun accentul pe controversele istorice și pe erezii, adică o istorie polemică. La rândul său, scopul nostru este acela de a identifica dezvoltarea dogmaticii, în contextul practicii catehumenale și liturgice a Bisericii, și a o deosebi, cu grijă, de contextul polemic. Întrucât cateheza, și nu polemica, a fost leagănul teologiei.

Într-adevăr, numeroase descoperiri teologice s-au făcut nu atât în febra controverselor dogmatice dintre experți, cât în cadrul întâlnirilor dintre dascăl și ucenic, în dialogul cu oamenii care veneau la credință. Sfântul Atanasie al Alexandriei și-a redactat *Tratatul despre Întruparea Cuvântului*, înainte încă de disputa ariană, foarte probabil ca răspuns la cererea unui catehumen. Printre alte repere, la fel de importante în istoria gândirii teologice, se află *Tratatul Despre principii*, cateheza a lui Origen, *Marele cuvânt catehetic* al Sfântului Grigorie de Nyssa și alte două cateheze mistagogice ale Sfântului Ambrozie al Milanului, care au fost analizate mai în amănunt în capitolele anterioare.

Cauzele declinului catehumenatului prebaptismal

Trebuie mărturisit faptul că experiențele originale în exercițiul catehumenal, atât de bogat în secolul al IV-lea și în prima jumătate a secolului al V-lea, ulterior au dispărut. Începând cu sfârșitul secolului al V-lea aproximativ, catehumenatul prebaptismal începează să mai reprezinte o instituție bisericească obligatorie pentru adulți. Începe să-și reducă durată și este eliminat, puțin câte puțin, din practică. Acest proces s-a desfășurat în mod diferit în cadrul fiecărei Biserici locale. Cu toate acestea, precum vom constata la sfârșitul acestui capitol, după modelul Spaniei, Bisericiile au încercat, uneori, să reînvie tradițiile uitate. Studiul nostru va fi, în mod evident, selectiv, pentru că o analiză mai amănunțită a acestei problematici ar cere să se deduce încă o carte². În general, totuși, în „vremurile de întuneric”, practicarea catehumenatului prebaptismal al adulților

încetează să mai joace un rol vizibil în procesul de încreștinare a culturii.

Principalele cauze de declin ale catehumenatului au fost în număr de trei: generalizarea Botezului copiilor, scăderea nivelului general de educație și Botezurile în masă din rațiuni politice. Către mijlocul secolului al V-lea, creștinii au devenit majoritari în rândul populației din marile orașe ale Imperiului Roman. Satele s-au dovedit mult mai inabordabile în privința inovațiilor religioase și au continuat să practice o rezistență pasivă în fața autorităților bisericești. Puțin câte puțin, practica Botezului nou-născuților și a copiilor mici s-a răspândit. Iar Biserica o susținea prin toate mijloacele. După cum am amintit în capitolul anterior, în Biserica de Apus, învățătura despre păcatul strămoșesc încuraja mai mult ca Botezul copiilor să se facă cât mai repede cu putință. Potrivit acestei învățături, copiii morți nebotezați aparțin acelei categorii de oameni părăsiți de Dumnezeu (*massa damnata*) și sunt condamnați la chinurile veșnice, pentru că asupra lor stă scrisă și neștersă vina păcatului săvârșit de Adam.

Într-una din omiliile sale, Fericitul Augustin relatează povestea unei femei al cărui copil murise subit fără să fi fost botezat. Mama nemângăiată era conștientă de faptul că pruncul său era condamnat pentru veșnicie. În deznădejdea ei, a început să se roage la Sfântul Arhidiacon Ștefan, primul mucenic, ca să-i învieze copilul. Rugăciunea i-a fost ascultată: copilul a înviat în chip minunat. Mama l-a dus imediat la biserică pentru a-l boteza, după care băiețelul a plecat

² Doresc să vorbesc despre activitatea catehetică a Papei Grigorie cel Mare (+604), a lui Augustin de Canterbury (+604), a Papei Bonifaciu al V-lea (+625), a Sfântului Gall (+627), a Sfântului Eloi (+658), a Sfântului Bonifaciu (+754) și a altor misionari. Vezi M.E. Jeigen, „Catechesis, II (Medieval and Modern)”, *NCE* (1967), t. III, pp. 209-215. Străduințele catehetice ale lui Alcuin (735-804), teolog de la curtea lui Carol cel Mare (742-814), precum și cele ale ucenicului său, Rabanus Maurus (784-856), reprezintă o pagină importantă din istoria misiunilor, dar ele depășesc cadrul cronologic al lucrării de față. Să amintim și de inițiativa catehetică a lui Carol cel Mare: și anume, al său *Admonitio generalis*, adoptat în 789, care preconiza să traducă Simbolul de credință și Tatăl nostru în limba alemanilor și în alte dialecte barbare din Regatul francilor. Vezi D. Bullough, *The Age of Charlemagne*, pp. 115-118.

la Domnul în pace. Astfel, mama a fost încredințată cu privire la mântuirea veșnică³ a copilului ei.

În altă parte, Fericiul Augustin relatează cazul unui judecător care, în timpul unui somn letargic, a văzut în vis Raiul și căruia i s-a cerut următorul lucru: „Mergi și te botează dacă dorești să rămâi în acest loc de bucurie”. Imediat după ce s-a trezit, judecătorul a plecat spre Hippona, pentru a se înscrie în rândul candidaților la Botez exact înainte de Paști⁴. Aceste două cazuri sunt foarte folosite și exprimă convingerea răspândită în popor, conform căreia nu există mântuire fără Botez⁵. Un autor latin de la sfârșitul secolului al V-lea se exprimă foarte categoric: „Credem că nici un catehumen, indiferent de faptele sale bune din timpul vieții, nu deține viața veșnică. Singurele excepții se referă la cei care au murit ca mucenici și pentru care Taina Botezului este, astfel, pe deplin săvârșită”. Având în vedere mortalitatea infantilă ridicată în lumea antică, părinții se grăbeau să-și boteze copiii pentru a-i salva de la o pierdere sigură.

Pentru comparație, Părinții răsăriteni nu au fost la fel de unanimi în privința sorții *post mortem* a catehumenilor. Sfântul Chiril al Ierusalimului, asemenea Părinților apuseni, afirma faptul că „pentru cel nebotezat nu există mântuire”. Pentru această afirmație, el se întemeia pe cuvintele lui Hristos: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu” (Ioan 3, 5) și nu pe doctrina păcatului strămoșesc⁶. Spre deosebire de Sfântul Chiril, Teodor de Mopsuestia învăța că Raiul este cel care îi așteaptă pe copiii morți nebotezați, dat fiind faptul că starea lor nu depinde de propria lor alegere, ci s-a datorat părinților acestora⁷.

³Fericiul Augustin, *Serm.* 323, 3; 324. Vezi o întâmplare asemănătoare cu învierea unui catehumen adult la Sulpiciu Sever, *Vita sancti Marlini* 7.

⁴Fericiul Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* 12, 15 (PL 40, 591-610).

⁵Fericiul Augustin, *Serm.* 27, 6; 97A, 3-4; 335H, 3; 198, 12. În epoca scolastică medievală, această hotărâre categorică a fost revizuită. Vezi, de exemplu, Petru Lombardul, *Sententiae*, IV, 4 (PL 58, 1042-1043).

⁶Ghenadie (fl. 470), *Ecclesiologia*, 74 (PL 58, 997). Ghenadie compară rostirea Crezului în fața preotului în timpul Botezului cu mântuirea de credință a mucenicului în fața tiranului.

⁷Sfântul Chiril, *Cat.* III, 4, 10.

⁸A. Mingana, *Synopsis*, p. 312.

Referitor la soarta catehumenilor adulți, Teodor se abține, și în această privință, să facă o judecată categorică și se încredințează mai mult milostivirii și dreptății lui Dumnezeu. În Biserica armeană, până în secolul al X-lea, a existat un partid influent care se opunea Botezului copiilor mici. Se știe că până în secolul al XIV-lea, în Armenia, Botezul copiilor era departe de a fi generalizat⁸.

Spre deosebire de Biserica armeană, în majoritatea Bisericilor răsăritene, Botezul copiilor s-a generalizat în secolul al VI-lea, fără vreo legătură directă cu învățătura despre păcatul strămoșesc în forma strictă pe care i-o dă Fericiul Augustin. În mod evident, nu putea fi vorba de catehizarea copiilor cu vârste mici și a celor nou-născuți în momentul Botezului lor.

A doua cauză care a contribuit la dispariția catehumenatului prebaptismal, a fost declinul general al nivelului de educație. În partea apuseană a Imperiului Roman, aceasta s-a datorat, în primul rând, incursiunilor barbare. În 410, vizigoții asediază Roma. Cinci ani mai târziu, ei vor cucerii Spania. Chiar înainte de moartea Fericiului Augustin, în 439, vandalii au cucerit Cartagina, impunându-și dominația asupra întregii Africi de Nord. Unele triburi barbare nu aveau nici măcar o limbă scrisă: prin urmare, ele erau cu totul lipsite de accesul la bogata moștenire literară creștină din secolele anterioare. Legătura vie cu perioada patristică fusese întreruptă, iar nivelul de pregătire al clerului scăzuse foarte mult.

Trebuie adăugat faptul că războaiele de cucerire musulmane din secolul al VII-lea nu au fost la fel de nimicitoare în plan cultural pentru Răsăritul creștin precum invaziile barbare pentru Biserica de Apus. În Răsărit, între perioada Sfinților Părinți ai Bisericii și cea bizantină, care a urmat, nu a existat o ruptură culturală la fel de semnificativă ca cea care s-a instaurat în „vremurile de întuneric” din Apus. Cât privește pregătirea clerului în Răsărit, școlile păgâne de retorică au cedat locul, puțin câte puțin, școlilor monahale.

Astfel, de exemplu, în Persia în secolele V-VI exista o școală nestoriană de exegeză scripturală, prin care se continuau tradițiile Părinților antiohieni: Diodor din Tars, ucenicii săi, Ioan Gură de

⁸F.C. Conybeare, *Ritule Armenorum*, pp. XII-XIII.

Aur și Teodor de Mopsuestia, Teodoret al Cirului și alții¹⁰. Această școală îi pregătea pe tinerii care aveau votul celibatului, în slujirea Bisericii. Așadar, ea nu a avut o influență directă asupra practicii catehumenale a Bisericii, nici asupra pregătirii laicilor.

A treia cauză de declin a catehumenatului au reprezentat-o convertirile în masă, care creau o catehizare atentă, dar practic de nerealizat. Este caracteristic faptul că la sfârșitul secolului al IV-lea, convertirile în masă au dus, în general, doar la a face catehumeni. Cu toate acestea, pentru a fi botezat, era nevoie să se treacă prin catehumenat. În viața Sfântului Martin de Tours, se relatează două convertiri minunate de acest fel.

În prima povestire, acțiunea se petrece într-un anumit sat îndepărtat, ai cărui locuitori au rămas pe deplin înrădăcinați în păgânism. Potrivit obiceiului său, Sfântul Martin, pentru a-i converti pe locuitori, a început prin a dărâma vechiul templu păgân. După aceea, a început să taie copacul sfânt care creștea nu departe de locul acela. Săracii țărani au îndurat afrontul făcut templului lor prin voia lui Dumnezeu, dar când Sfântul Martin s-a apropiat de pinul sacru, răbdarea i-a părăsit. I-au cerut explicații celui care tocmai îi ofensase. Deloc speriat de atitudinea dușmănoasă a acestor provinciali, Martin le-a explicat că acest copac era închinat unui diavol și, prin urmare, trebuia tăiat. Astfel de cuvinte nu puteau să impresioneze niște oameni care îi considerau pe diavoli ca niște duhuri cu totul inofensive. Certurile riscu să conducă la un impas, dar un bărbat, mai înverșunat decât ceilalți, conștient de faptul că săracul copac nu poate fi salvat, i-a propus Sfântului Martin următorul târg: „Dacă ai, precum zici, ceva credință în Acest Dumnezeu, Căruia spui că l te închini, noi însine vom tăia copacul acesta, iar tu să-l primești când va cădea. Dacă Dumnezeu despre Care spui că este al tău va fi cu tine, vei scăpa”¹¹. Sfântul a primit provocarea.

Țărani l-au legat strâns pe Sfântul Martin la pământ, apoi s-au apropiat de copac. Călugării, care stăteau de-o parte, au păt în groziți. Pinul, în căderea sa, s-a auzit trosnind, și în timp ce se prăbușea asupra Sfântului Martin, când acesta și-a ridicat mâna și

¹⁰ G.F. Moore, „The Theological School of Nisibis”, pp. 255-269; H. Alfeyev, *Doikhromoe obrazovanie na khristianskom Vostoke v I-VI vekakh*, pp. 97-110.

¹¹ Sulpiciu Sever, *Viața sfinților Martini*, 13, trad. J. Fontaine, SC 133, pp. 281-283.

a însemnat copacul cu semnul Sfintei Cruci, și atunci – ca și cum copacul ar fi fost aruncat în spate de un fel de uragan – a căzut în direcția opusă, în așa fel încât era aproape să-i strivească pe țărani care stăteau într-un loc sigur. „Păgânii au rămas muți de uimire... călugării plângeau de bucurie și toți, într-un gând, laudau numele lui Hristos”, povestește cu entuziasm autorul *Vieții Sfântului Martin*. În acea zi, „aproape că nu a rămas nimeni, din această imensă mulțime de păgâni, care să nu ceară punerea mâinilor”¹². Pentru episcop, acest ritual însemna rânduiala facerii catehumenului, iar pentru popor, transmiterea unei puteri supranaturale care emana din mâinile sfântului. Trebuie precizat faptul că Sfântul Martin nu a botezat pe nimeni pe loc.

În cea de-a doua povestire, petrecută într-un alt sat anonim prin care Sfântul Martin era în trecere, păgânii, care auziseră despre multele minuni ale Sfântului, i-au cerut să le dovedească că este într-adevăr „un prieten de-al lui Dumnezeu”, adică faptul că este în legătură cu puterile cerești. După predică, o femeie s-a apropiat de Sfântul Martin cu rugămintea de a-i învia fiul care tocmai murise. Sfântul Martin a binevoit întru aceasta și prin rugăciunile sale, băiatul a înviat. Autorul relatează că în aceeași zi „fără nici o întârziere, în plin câmp, i-a făcut pe toți catehumeni prin punerea mâinilor”¹³. Pentru noi, din toată această povestire, important este faptul că nimeni nu a fost botezat imediat, ci au fost făcuți catehumeni¹⁴.

În secolul al V-lea, situația s-a schimbat radical. Convingerile în masă au însemnat de fapt Botezuri în masă, fără un catehumenat complet. În majoritatea cazurilor, cei botezați nu aveau decât o idee foarte vagă despre religia pe care o primeau. Neofii intrau într-o viață bisericească complet necunoscută lor. Unii erau atrași de minuni, alții de privilegii sociale, iar o a treia categorie de amenințări imperiale sau de cadouri. Împărații însuși, primind creștinismul, așteptau de la noul Dumnezeu, în primul rând, un ajutor în campaniile militare.

Astfel, împăratul Constantin (conform versiunii celei mai populare a acestei povestiri), în ajunul bătăliei împotriva rivalului

¹² Sulpiciu Sever, *Viața sfinților Martini* 13, 9, trad. J. Fontaine, SC 133, p. 283.

¹³ Sulpiciu Sever, *Dialogues* 2, 4, trad. J. Fontaine, SC 510, p. 237.

¹⁴ Sulpiciu Sever, *Viața sfinților Martini* 13.

său, împăratul Maxențiu, a văzut pe cer, la podul Milvius, semnul Sfintei Cruci cu inscripția: „Prin acest semn vei învinge” (*totiō nika*). Constantin a crezut în acest semn și, astfel, a învins armata adversarului său, care era net superioară ca număr decât a sa.¹⁵

Convertirea împăratului Constantin s-a dovedit a fi un exemplu de urmat pentru viitorii guvernatori. Astfel, șeful unuia din triburile gotice aflate în război, Frigern (sau Frithigernus), la sfârșitul secolului al IV-lea, a adoptat arianismul în semn de recunoștință față de împăratul Valens, pentru ajutorul din războiul civil. Botezul șefului de trib a fost urmat, imediat, de Botezul în masă a întregului său trib. În asemenea condiții, nu putea fi vorba despre o catehizare obișnuită. Arianismul s-a întărit printre vizigoți, în mare parte datorită activității misionare a episcopului Ulfila care a alcătuit un alfabet pentru goți și a întreprins o traducere a Bibliei în dialectul lor local.¹⁶

Tot o serie de considerații militare au fost hotărâtoare și în convertirea burgunzilor. Istoricul bisericesc Socrate († 450) povestește că, sătui de invaziile devastatoare ale hunilor, pașnicii burgunzi au decis „să caute protecția nu din partea oamenilor, ci din partea unui zeu”. Și pentru că „Dumnezeul romanilor îi apăra cu fermitate pe cei care îi cinstea”, au mers la episcopul unui oraș din Galia și i-au cerut să-i boteze. Episcopul le-a poruncit să postească o săptămână, în timpul căreia le-a transmis învățăturile fundamentale de credință. După această rapidă cateheză, barbarii au fost botezați în opta zi și apoi, au fost trimiși acasă. Botezul a adus rezultatul așteptat. La scurt timp, burgunzii i-au învins pe huni într-o luptă înegală „după care ei [burgunzii] au început să propovăduiască creștinismul cu o râvnă reînnoită”.¹⁷

Urmarea acestor Botezuri în masă din considerente politice în secolul al V-lea a fost adoptarea arianismului de către majoritatea triburilor barbare, cu excepția notabilă a francilor: acest trib germanic

¹⁵ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantinii* I, 26-31; vezi HE IX, 9, 2; Lactanțiu, *De mortibus persecutorum* 44; Sozomen, HE I, 3. Pentru alte versiuni ale acestei întâmplări și o bibliografie completă, vezi S. N. C. Lieu și D. Montserrat (ed.), *From Constantine to Julian. Pagan and Byzantine Views. A Source History*.

¹⁶ Sozomen, HE VI, 37; Socrate, HE IV, 33.

¹⁷ Socrate, HE VII, 30.

a rămas păgân până la sfârșitul secolului al V-lea. Convertirea lui Clovis, regele francilor, la creștinismul ortodox, reia în linii mari convertirea împăratului Constantin.¹⁸ Grigorie de Tours relatează următoarea întâmplare: în toată lupta împotriva alemanilor, Clovis, deznădăjduit, își îndreaptă privirea către cer și rosti o cuvântare extrem de artificială care s-a încheiat cu aceste cuvinte: „Iisus Hristos, dacă mă ajuți să câștig în această luptă, voi cunoaște puterea despre care mărturisește poporul care slujește Numelui Tău, voi crede în Tine și mă voi boteza”.¹⁹ La fel ca în povestirile anterioare, biruința într-o luptă inegală a fost imediat asigurată șefului franc care voia cu orice chip să câștige.

Astfel a avut loc schimbul echitabil de bunuri obținute: convins de ajutorul Dumnezeului creștinilor în câștigarea victoriei, Clovis s-a botezat, la puțin timp după aceea, împreună cu trei mii de soldați. După cum relatează un alt izvor, Clovis a petrecut, la început, puțin timp în rândul candidaților (*conquerentes*) și a avut o întâlnire personală cu un episcop, pe tema credinței.²⁰ Clovis trebuia să renunțe la idoli înainte de a adopta credința în Făcătorul cerului și al pământului. În rest, povestitorul insistă nu atât pe eforturile catehetice ale episcopului, cât pe expedițiile militare ale lui Clovis care încerca să se asigure de susținerea din partea Bisericii în lupta împotriva adversarilor săi. Grigorie de Tours, departe de a ascunde dependența literară dintre legendă și prototipul hagiografic – reliefând-o chiar –, îl numește pe Clovis „noul Constantin”.

În alte cazuri, motivul convertirii conducătorilor l-a reprezentat nu o biruință într-un război, ci o vindecare minunată a unui apropiat. Așa s-a întâmplat în cazul împăratului Georgiei care a devenit creștin, impresionat de mărturia unei roabe creștine care îi vindecase de o boală mortală soția și fiul său.²¹ Un întreg trib de sarazini (musulmani din vestul Europei) au primit Botezul după ce, prin

¹⁸ R. Fletcher, *The Barbarian Conversion, from Paganism to Christianity*, cap. al IV-lea.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Tours, *Historia Francorum* II, 21.

²⁰ *Aulus vicinensis episcopus a Chlodoveco rex* (PL 59, 257-259). Vezi J. N. Hilgarth, *Christianity and Paganism*, 350-750, p. 77.

²¹ Socrate, HE I, 20; vezi Sozomen, HE II, 7, în care copilul nu este al soției împăratului, ci al altei femei.

rugăciunea unui călugăr dintr-o mănăstire din apropiere, conducătorul lor, Zocomos, care nu avea copii, i s-a născut un fiu. Istoricul s-a grăbit să adauge că, începând din acel moment, tribul sarazinilor a obținut victorie după victorie²². Întăistătorul Persiei, Maroutha, începu să-i protejeze pe episcopii creștini pentru că aceștia îl vindecaseră de migrenă și alungaseră diavolii de la fiul său. Cu toate acestea, nu a mers până la a primi creștinismul pentru el însuși²³. Chararic, șeful tribului barbar al Suevilor care, în secolul al VI-lea, a ocupat teritoriul Spaniei, s-a convertit de la arianism la ortodoxie după ce Sfintele Moaște ale Sfântului Martin de Tours îi vindecaseră fiul de lepră. Mărturisirea lui Chararic este destul de tipică pentru aceste situații: „Dacă voi fi considerat vrednic să obțin moaștele acestui sfânt, voi crede tot ceea ce preoții propovăduiesc”²⁴. Problemele legate de credință erau cea mai mică preocupare pentru un barbar fără principii. Convertirea de la arianism la ortodoxie însemna pentru el obținerea accesului la o sursă mult mai eficientă din partea unei puteri supranaturale. Supușii săi împărțeau părerea șefului lor în această privință.

Relatând despre Botezurile în masă, cronicarii medievali își concentrează atenția și entuziasmul, în general, asupra conducătorului sau prințului și familiei sale. Istoricii rețin cu precădere bârfele de la curte, anecdotele, visele și premonițiile legate de convertirea eroului principal. Adesea, conducătorul lor este catehizat foarte sumar de un episcop prezent la săvârșirea Botezului. Cât despre masa anonimă a supușilor, ea rămâne cu totul în umbră. Ce știu despre creștinism acești oameni, dacă nu faptul că această credință, pentru un motiv sau altul, îi atrage pe conducătorul lor și pe vecinii lor influenți? Fără vreo împotrivire fățișă, ei împlinesc porunca șefului lor. Grigorie de Tours îi îngăduie lui Clovis, într-un moment de slăbiciune, să adreseze această întrebare episcopului [Sfântul Remi de Reims]: „Sfintele Părinte, te voi asculta de bunăvoie, dar să știi că poporul meu nu vrea să-și părăsească zeii”²⁵.

²² Sozomen, *HE* VI, 38.

²³ Socrate, *HE* VII, 8.

²⁴ Sfântul Grigorie de Tours, *De virtutibus Martin* I, 11, ed. B. Krusch, *MGH SS RM* 1, Hannover, 1885, p. 595.

²⁵ Sfântul Grigorie de Tours, *Historia Francorum* II, 22.

Cu toate acestea, îndoielele lui Clovis referitoare la fidelitatea supușilor săi se rezolvă de la sine: toți curtenii, ca prin minune, se alătură mișcării spontane de distrugere a idoloilor și de supunere față de Hristos. Această întâmplare este într-un total neadevărată, dar ce contează! Ea va deveni una din legende preferate ale Evului Mediu.

Cel mai adesea, barbarii de curând botezați aveau o idee foarte vagă cu privire la noua credință și la nevoia de schimbare a întregii lor vieți pe care această credință o implica. Intrând în Biserică prin voia circumstanțelor, ei nu doreau să rămână o mulțime pasivă și fără glas. Au luat cu ei întregul bagaj al vechilor superstiții și obiceiuri păgâne. Treptat, doar prin forța lor numerică, au schimbat caracterul creștinismului medieval.

Urmele prescurtării și dispariției catehumenatului prebaptismal

Botezurile în masă au avut drept consecință faptul că, în generația următoare, majoritatea copiilor se nașteau în familii preponderent creștine. Catehumenatul prebaptismal pentru adulți trebuia să devină, în chip firesc, o poveste veche în eparhiile în care majoritatea celor botezați erau copii mici. În acest caz, nu putea fi vorba de vreo cateheză intensă și conștientă. În mod surprinzător, Biserica ținea să practice în continuare ritualul de trecere la stadiul de catehumen, precum și pe cele legate, în trecut, de catehumenatul prebaptismal.

Astfel, la copti, obiceiul de a boteza copii mici s-a statomicit destul de devreme, începând cu sfârșitul secolului al IV-lea. În ciuda acestui fapt, cărțile liturgice copte (iacobite) de mai târziu păstrează chiar mai multe detalii rituale de trecere la stadiul de catehumen decât analogii lor greci. Ritualul copt de trecere la catehumenat se săvârșea înainte de rânduiala Botezului și consta din ungerea cu ulei, înscrierea numelui în registrul Bisericii, lepădarea de Satana, unirea cu Hristos, rostirea Crezului, ungerea cu uleiul pentru exorcisme, punerea mâinilor și citirea rugăciunii de către exorcist. Deoarece copiii mici nu puteau ei înșiși să facă lepădările de Satana, nici să rostească Crezul, nașii sau părinții lor se îngrijeau de aceasta.

Partea care descrie toate aceste acțiuni rituale se numește „cateheză” în cărțile liturgice. O asemenea cateheză cu siguranță nu lăsa loc unei învățături desfășurate pe mai multe zile, postului și exorcismelor frecvente²⁶.

În Siria, la sfârșitul secolului al V-lea, catehumenatul prebaptismal se limita la o singură convorbire cu episcopul²⁷. Păgânul adult trebuia, mai întâi, să-și aleagă un naș care să-l pregătească în cele ale credinței și să accepte să-i fie martor și garant în fața episcopului. După câteva întrevederi în particular despre care nu știm nimic cu certitudine, candidatul și nașul său trebuiau să se prezinte în fața episcopului pentru o discuție asemănătoare celei descrise de Cuvioasa Egeria. Viitorul catehumen făcea pocăință pentru păcatele sale trecute. De asemenea, îi încredința atât pe episcop cât și pe toți cei de față că nu căuta, prin Botez, nici un folos pământesc. După aceea, episcopul îi dădea poruncă privind „modul de viață dumnezeiască”.

Odată încheiat discursul său, episcopul îl examina pe candidat cu privire la consimțământul acestuia de a duce o viață conformă cu ceea ce i se spusese. Dacă răspunsul era afirmativ, numele candidatului era înscris în registrul Bisericii împreună cu numele nașului. Episcopul își puna mâinile peste candidat și îl însemna cu semnul Sfintei Cruci. Candidatul, devenit astfel catehumen, trecea, în continuare, prin ritualul de lepădare de Satana și de unire cu Hristos. Acestea erau urmate de Botezul propriu-zis, Mirungerea cu Sfântul și Marele Mir și prima împărtășanie euharistică. Toată această rânduială liturgică, începând cu discuția avută cu episcopul și până la prima Euharistie, se săvârșea, aparent, într-o singură zi. La începutul secolului al VI-lea, în Siria, catehumenatul nu se mai împarte în două etape. Izvoarele istorice nu fac nici o precizare despre „transmiterea și restituirea Simbolului de credință”, nici despre cateheza mistagogică de după Botez. Rolul cateheților nu mai aparține clericilor, ci, în principal, nașilor. Copiii, la rândul lor, erau catehizați, în chip firesc, de părinții lor.

²⁶ O.H.E. Burmeister, „The baptismal rite of the Coptic Church”, pp. 44-46.

²⁷ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ecclesiastica hierarchia* II, 1-8. Vezi V. Saxer, *Rites*, pp. 452-464.

Într-o carte de cult siriană de la sfârșitul secolului al VII-lea, după descrierea exorcismului și a lepădărilor de Satana, găsim următoarea însemnare: „Conform obiceiului străvechi, după acest ritual (de lepădare de Satana) urma o lungă perioadă de timp, după care se săvârșea Botezul”²⁸. Se poate presupune faptul că pentru cel care a alcătuit această carte liturgică, cateheza prebaptismală era un trecut deja de mult uitat, căci altfel, ar fi știut că în Răsărit, această cateheză avea loc, întotdeauna, înainte și nu după lepădările de Satana²⁹.

În Biserica de Apus, remarcăm același tablou al unei decadente progresive. Găsim o descriere amănunțită a ritualurilor de inițiere, inclusiv a catehumenatului, într-o scrisoare a lui Ioan, diacon într-o biserică din Roma, adresată unui aristocrat, pe nume Senarius. Această scrisoare a fost redactată la sfârșitul secolului al V-lea. Aflăm din aceasta că primirea în rândul catehumenilor consta în acte rituale pe care deja le cunoaștem: punerea mâinilor, suflarea asupra duhurilor necurate și exorcismele, precum și rânduiala de oferire a sării. Prima etapă a catehumenatului nu dura aproape deloc. Se presupunea că, încă din prima etapă, catehumenul trebuia să se lepede de Satana.

Potrivit descrierii lui Ioan, abia după ritualul de „restituire a Simbolului de credință” catehumenii intrau în categoria candidaților (*competentes*), care la Roma erau numiți diferit, și anume „aleși” (*electi*). Însă Ioan nu face o diferență foarte clară între catehumenii din prima etapă și cei „aleși”³⁰. Este surprinzător faptul că scrutinul (*scrutinum*), adică examinarea atentă a condiției fizice și duhovnicești a candidaților, se desfășura după „restituirea Simbolului de credință” și nu înainte după cum se întâmpla în timpurile mai vechi. Diaconul Ioan nu leagă în nici un fel aceste scrutinuri nici de lepădările de Satana, nici de exorcisme, după cum, anterior, fusese cazul. Pentru el, scrutinurile aveau un caracter afirmativ: în cadrul lor, „aleșii” își mărturiseau credința. Având în vedere faptul că Ioan nu spune nimic despre „restituirea Crezului”, s-ar părea că pentru el, funcția acestui ritual fusese asumată de scrutinuri. Ioan se îndepărtează

²⁸ H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I, 279.

²⁹ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ecclesiastica hierarchia* II, 2, 7.

³⁰ Ioan Diaconul, *Epistola către Senarius* 6.

vizibil de succesiunea ritualurilor, pe care o cere logica unui catehumenat desfășurat pe etape. El nu spune nimic despre discuțiile pregătitoare în sine. Dar adaugă că în toate ritualurile catehumenatului, există copii de vârstă mici pentru care răspunsurile rituale sunt oferite, în locul lor, de către părinți.³¹

În continuare, nou-născuții și copiii mici au devenit aproape singurii participanți la aceste ritualuri. Din cărțile liturgice bizantine ce acoperă intervalul de timp dintre secolul al X-lea până în secolul al XII-lea, aflăm că cei ce făceau parte din rândul catehumenilor, trebuiau aduși la biserică pentru a participa la ritualul însemnării cu semnul Sfintei Cruci și al exorcismelor, iar în altă zi, cel al punerii mâinilor. În acest caz, este vorba, evident, de nou-născuți și de copiii mici.³²

În Apus, imaginea de ansamblu este aceeași. În Franța, în secolul al VII-lea, cuvintele: „Cei chemați ieșiți” din cadrul Liturghiei erau deja o formulă moartă care cerea explicații, dat fiind faptul că nu mai existau catehumeni adulți în biserică.³³ Deja „transmiterea și restituiră Simbolului de credință”, precum și alte ritualuri care cereau un angajament conștient din partea catehumenilor, își pierduseră semnificația inițială. Așa-numitul *Sacramentarium Gelasianum*, păstrat într-un manuscris din secolul al VIII-lea, descrie foarte detaliat ritualul de instituire al catehumenilor înainte de Paști. Pe alocuri, acest *Sacramentarium* francez precizează foarte clar că participanții la ritual erau copii foarte mici (*infantes*), motiv pentru care slujba fusese adaptată, în mod special.³⁴ Scrutiniurile se desfășurau în a treia, a patra și a cincea săptămână din Postul Mare. În continuare, numele copiilor erau trecute în registrele Bisericii, li se punea în gură un praf de sare și li se citeau exorcismele.

După aceea, se săvârșea un ritual despre care nu am auzit vorbindu-se până atunci. În lucrarea *Sacramentarium Gelasianum*, acest

³¹ Ioan Diaconul, *Epistola către Severinus* 7.

³² M. Arranz, „Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin”, pp. 36 și 45.

³³ Ps.-Cherman al Parisului, *Ep.* 1, 15. E.C. Ratcliff, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, pp. 3-16.

³⁴ *Sacramentaire gélisien* (*Reginensis* 316) I, XXVI, 3; I, XXIX, 18; I, XXXI, 23; I, XXXV, 43; I, XLVI, 45-54, ed. Chavasse, pp. 154-173 (§ 284, 289, 311, 314), și § 609, pp. 180-181.

ritual se numește: „explicarea Evangheliilor”. Mai întâi, patru diaconi mergeau să ia din schevofilachie cărțile celor patru evanghelii pe care le așezau în fiecare din cele patru colțuri ale Sfintei Mese. După rostirea unui cuvânt de introducere din partea preotului, diaconii citeau începutul fiecărei Evanghelii. Citirile erau întrerupte de scurte omilii în care preotul explica legătura simbolică tainică ce exista între cei patru evangheliști și cele patru personaje care amintesc de viziunea Profetului Iezechiel: chipul de om îl simboliza pe Evanghelistul Matei, leul pe Marcu, vițelul pe Luca și vulturul pe Ioan³⁵. Această simbolistică a fost subiectul preferat al iconografiei medievale.

După ritualul de „explicare a Evangheliilor”, preotul îi îndemna pe cei prezenți să învețe pe de rost Crezul. De fapt, cuvintele sale erau adresate nu atât celor mai mici dintre catehumeni, cât, mai degrabă, părinților acestora. Apoi psaltul, punând mâna pe capul unuia dintre copii, rostea Crezul mai întâi în greacă și după aceea în latină. La sfârșit, preotul rostea o scurtă omilie adresată tuturor participanților, care consta, în esență, dintr-o scurtă parafrază la Crez.

Conform celor spuse în acest *Sacramentarium*, nu se știe dacă explicarea rugăciunii „Tatăl nostru” făcea sau nu parte din acest ritual, sau dacă ea se realiza într-o altă zi. Oricum, explicarea acestei rugăciuni făcea parte din cateheza prebaptismală. Cu toate că nu putea fi vorba, în nici un caz, de rostirea Crezului și a rugăciunii „Tatăl nostru”, dată fiind vârsta încă imatură a catehumenilor, Biserica, cel puțin pe hârtie, recunoștea importanța ritualurilor de transmitere a Crezului și a rugăciunii „Tatăl nostru”.

Un alt *Sacramentarium* roman din secolul al IX-lea a păstrat detaliile rituale ale catehumenatului primar într-o formă încă și mai amănunțită³⁶. Din nou, întreaga rânduială se adresează copiilor mici. La fel ca și în *Sacramentarium Gelasianum*, ritualul se desfășoară de-a lungul a trei săptămâni din Postul Mare.

Surse milaneze mai târzii descriu o imagine asemănătoare. Dintr-un *Sacramentarium* de la Milan din secolul al X-lea, aflăm că

³⁵ Iez. 1, 4-28; vezi Apoc. 4, 6-9. Primul care a stabilit o paralelă între animalele de la Iezechiel și cei patru evangheliști a fost Irineu, *Haer.* III, 11, 8; *Sacramentaire gélisien* (*Reginensis* 316), I, XXXIV, ed. Chavasse, § 299-309, pp. 160-165.

³⁶ *Ordo romanus* XI; M. Andrieu (ed.), *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, t. II.

participanții la rânduielile de facere a catehumenului sunt nu doar copii foarte mici (*infantes*), ci și copii mai mari (*pueri*). În Duminica Sfintei Mucenite Fotini Samaritanca, adică ultima duminică înainte de începerea Postului Mare, după citirea Evangheliei, diaconul îi întreba pe credincioșii prezenți care dintre ei intenționa să-și înscrie copii pentru Botez. În a doua, a treia și a patra săptămână din Post, aveau loc scrutinurile (*scrutinia*) cu privire la catehumeni. După slujbă, doi ipodiaconi ieșeau împreună cu alți doi diaconi către ușile bisericilor, unde îi așteptau copiii-catehumeni. În prezența copiilor, avea loc următorul dialog ritualic între diacon și ipodiacon:

Diaconul: „Ce cauți aici?”

Ipodiaconul: „Credința.”

Diaconul: „Părinții lor sunt vrednici?”

Ipodiaconul: „Da, sunt.”

Diaconul: „Se leapădă de Satana și de toate lucrurile lui?”

Ipodiaconul: „Da, se leapădă.”

Diaconul: „De lume și de tot ce-l înconjoară?”

Ipodiaconul: „Da, se leapădă.”³⁷

Copiii nu repetau răspunsurile după ipodiaconi. Aproape că nu înțelegeau deloc despre ce era vorba. În săptămâna a cincea din Postul Mare, arhiepiscopul le „transmidea” foarte solemn copiilor Crezul. În chip firesc, nimeni nu cerea copiilor să rețină toate cuvintele.

Izvoare chiar și mai târzii³⁸ păstrează cu un conservatorism uimitor aceleași ritualuri. Având în vedere că anterior Postului Mare era perioadă de catehizare, și nu de Botez, în unele Biserici, Botezurile zilnice se întrerupeau odată cu începutul Postului. În acest sens, episcopii mergeau până acolo încât, uneori, sigilau baptistările cu un sigiliu personal³⁹. Părinții trebuiau să-i scoată din biserică pe copilașii nebotezați înainte de momentul Împărtășaniei și să-i încredințeze unor doici, ca să respecte astfel vechea disciplină arcană,

³⁷ *Manuel ambrosien* 12; M. Magistretti (ed.), *Monumenta veteris liturgiae ambrosianae*, t. III, pp. 142-143.

³⁸ Vezi M. Magistretti (ed.), *Bevoldus sine Ecclesiae ambrosianae nordholensis lectionarium et ordines sacre XII*.

³⁹ Sinodul al XVII-lea de la Toledo (732), canonul 2.

care nu îngăduia prezența catehumenilor la Euharistie⁴⁰. Între Botez și prima Euharistie, potrivit unor cărți de cult, cei mai mici țineau un „post” aspru, adică nu le era permis să fie alăptați. În ciuda respectării tuturor acestor formalități rituale, cateheza în sine era lipsită de resortul său interior: întâlnirile cu catehumenii, transformându-se, treptat, într-o serie de acțiuni rituale neînțelese de participanții direcți.

Urmele unei tradiții continue a catehumenatului prebaptismal

La Constantinopol, la începutul secolului al VI-lea, în timpul Patriarhului Timotei (+ 517), încă mai exista o cateheză pentru cei care „se pregăteau pentru luminare”. Iată ce relatează pe scurt un martor, Teodor Citețul: „Patriarhul Timotei a hotărât ca Simbolul de credință al celor 318 Părinți să fie rostit la fiecare slujbă, pentru a-l ironiza pe Macedonie care, vădit, nu accepta Crezul. Pentru că anterior, Crezul era rostit o singură dată pe an, cu ocazia catehezei pe care episcopul o făcea atunci când boteza în Sfânta și Marea Vineri a Patimilor Mântuitorului”⁴¹. Scurta remarcă a lui Teodor prezintă singura dovadă a contextului în care Simbolul de credință niceo-constantinopolitan⁴² a fost introdus, pentru prima dată, în Liturgia credincioșilor în Răsărit. După cum am văzut deja, în capitolele anterioare, Crezul nu avea, înainte de acest moment, altă funcție cultică decât în slujba Botezului. Astfel, până la sfârșitul secolului al V-lea, Crezul nu era rostit în cadrul Liturghiei. La începutul secolului al VI-lea, Timotei, patriarhul monofizit foarte

⁴⁰ *Ordo romanus* XI, 30; 75.

⁴¹ Teodor Citețul, *HE* 2, fragm. 32 (PG 86 [II], p. 201).

⁴² Strict vorbind, „Crezul celor 318 Sfinți Părinți” făcea aluzie, mai degrabă, la Simbolul de credință de la Niceea (325), și nu la Simbolul niceo-constantinopolitan, adoptat la Sinodul Ecumenic de la Constantinopol din 381 în prezența a 150 de Sfinți Părinți. Ne însușim ipoteza lui J.N.D. Kelly, potrivit căreia expresia „Simbolul de credință al celor 318 Sfinți Părinți” era folosită în mod obișnuit în secolele al V-lea și al VI-lea, pentru a arăta hotărârile celor două Sinode Ecumenice. Vezi J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 50-51.

sceptic față de dogma hristologică de la Calcedon, și care considera că nimic nu trebuie să se adauge în Crezul niceo-constantinopolitan, a hotărât să se introducă Crezul în Liturgia credincioșilor ca să pună în umbră oarecum dogma de la Calcedon. Dar această inovație nu a dus la rezultatul așteptat asupra contemporanilor. Ortodocșii au susținut în totalitate decizia sa, fără să vadă în aceasta nici cea mai mică intenție ascunsă.

Să precizăm faptul că, în Apus, Crezul a intrat în Liturgia credincioșilor dintr-un motiv mai vrednic, dar mai târziu, în următoarele condiții. Reccared, regele vizigoților, atunci când a trecut de la arianism la ortodoxie, a poruncit să se rostească Crezul niceo-constantinopolitan sub formă de cântare în timpul Liturghiei credincioșilor „potrivit obiceiului Părinților greci”⁴³. Scopul lui Reccared era acela de a-i înzestra cu cunoștințe pe laicii ortodocși și a-i pregăti astfel pentru lupta împotriva arienilor. Trebuie subliniat faptul că în decretul său, regele făcea vădit aluzie la obiceiul răsăritean deja existent, și anume de a rosti Crezul la Liturgia credincioșilor, imediat înainte de „Tatăl nostru”. Introducerea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan în Biserica de Apus, care nu-l folosisese niciodată până atunci, nici în pregătirea catehumenilor, nici la Botez, a reprezentat un mare pas înainte în relațiile de apropiere dintre Răsărit și Apus⁴⁴. Pe viitor, Liturgia va juca pentru credincioși acest rol de pregătire cu care fusese investit, altădată,

⁴³ Sinodul al III-lea de la Toledo (589), observație după canonul 23 și capitolul al II-lea.

⁴⁴ Teologii din Evul Mediu și cei contemporani dau o importanță exagerată nefericitului adaos *Filiique*, despre care se crede, în general, că a fost introdus pentru prima dată, în Crezul de la Constantinopol la Sinodul de la Toledo (589). Dar se uită adesea faptul că în însăși introducerea, în cadrul *messoi* latine, a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan – atât de diferit față de vechiul Crez de la Roma și de cel al Apostolilor, pe care Apusul le adoptase anterior – trebuie să vedem, în primul rând, o smerită apropiere a Apusului, cu puțină vreme înainte încă arian, față de Biserica Răsăriteană, asupra aspectelor esențiale. Și doar în al doilea rând, faptul că adaosul *Filiique* se îndepărta de Răsărit privind subtilitățile de natură teologică, care erau și încă rămân greu de înțeles pentru marea majoritate a credincioșilor și a clericilor. În orice caz, nu se poate vorbi despre o polemică teologică privitoare la adaosul *Filiique* decât începând cu sfârșitul secolului al VIII-lea.

ritualul de „transmitere și restituire” a Simbolului de credință în cadrul catehezei.

În această privință, trebuie amintit, de asemenea, și rolul imnurilor dogmatice. Referitor la Liturgia răsăriteană, remarcăm adaosul important pe care l-a reprezentat cântarea *Monogenēs* (Unule-Născut), introdusă în cadrul Liturghiei în timpul împăratului Iustinian (483-565). În Apus, începând cu secolul al IX-lea, a început să fie folosit ceea ce se numește „simbolul Sfântului Atanasie”⁴⁵. Acest imn din secolul al V-lea, probabil de origine galicană, era folosit, de obicei, ca o scurtă cateheză dogmatică pentru cei botezați. Temele principale ale imnului sunt dogma trinitară și cele două firi ale lui Hristos. Laicii îl intonau după omilia din cadrul Liturghiei de duminică. Există câteva omilii catehetice care constituie o prezentare liberă a acestui imn⁴⁶.

În principiu, peste tot unde au rămas păgâni, Biserica a simțit nevoia să ofere adulților un parcurs complet de cateheză. Cu toate acestea, în practică, în secolul al VI-lea, întâlnim cazuri izolate în care vechea tradiție rămâne mai degrabă ca o normă stabilită. Un caz merită întreaga noastră atenție. La Cartagina, în secolul al VI-lea, diaconul Ferrandus (+ 547) i-a trimis episcopului Fulgențiu de Ruspe (+ 533 ?) o scrisoare în care găsim o descriere extrem de valoroasă a catehumenatului și a Botezului unui tânăr etiopian „dintr-o îndepărtată provincie barbară”:

Datorită sânguinii credincioșilor, a fost încredințat Bisericii ca să guste din tainele bisericesti. Conform obiceiului, a devenit catehumen. Curând după aceea, odată cu începutul Postului Mare, și-a înscris numele (în registrul Bisericii) în rândul candidaților (*competentes*) și a participat la cateheză. În continuare, cunoscând și înțelegând tainele universale și vrednice de toată cinstea ale religiei creștine, după cum se obișnuiește, trece printr-un scrutin și este izbăvit din mâna diavolului cu ajutorul exorcismelor. Înainte de rostirea Crezului, se leapădă de

⁴⁵ În perioada Evului Mediu, în Apus, cântarea *Quicumque vult* a fost atribuită, din greșală, Sfântului Atanasie al Alexandriei, ca o încercare de a folosi autoritatea acestui mare dascăl al Răsăritului în problema adaosului *Filiique*. Cântarea a fost scrisă, înainte de toate, în latină, cel mai probabil în secolul al V-lea. Vezi J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. III, p. 62.

⁴⁶ Ps.-Augustin, *Serm.* 244A (PL 39, 2194-2196).

Satana, după cum cere rânduiala. Mai departe, în prezența credincioșilor, rostește cu o voce limpede și din memorie, cuvintele exacte (*ipse*) ale sfântului Crez și primește canonul evlavios al rostitii rugăciunii „Tatăl nostru”. Știind astfel în ce să creadă și cum să se roage, se pregătește în vederea Botezului.⁴⁷

Acest caz are un epilog neașteptat. Cuprins, pe neașteptate, de friguri, tânărul a fost botezat fiind într-o stare inconștientă și a murit la puțin timp după aceea. Diaconul, dezorientat, cerea sfatul episcopului: se poate considera săvârșită Taina dacă nu a putut răspunde la întrebările rituale din momentul scufundării în apa bap-tisteriului? Drept răspuns, Fulgențiu se grăbește să-l liniștească pe diaconul tulburat: se poate considera validă Taina, pentru că înainte de Botez, tânărul a rostit Crezul deplin conștient și din toată inima, iar în clipa Botezului era încă în viață⁴⁸. Vedem, astfel, că la Cartagina, în secolul al VI-lea, se continua transmiterea pregătirii complete a catehumenilor adulți, prin cunoașterea deplină și respectarea tradițiilor din secolul al V-lea, menționate de Quodvultdeus. Remarcăm, de asemenea, că Ferrandus vorbește despre lepădarea de Satana *înainte* de „transmiterea Simbolului de credință” (și nu *după* „restituirea Simbolului de credință” cum se întâmpla în Răsărit) ca despre un obicei statornic.

De la Fulgențiu însuși, ne-a rămas o omilie⁴⁹ rostită cu ocazia ritualului de „transmitere a Simbolului de credință”. Episcopul s-a folosit de tema tradițională a istoriei mântuirii, ieșirea din Egipt a evreilor. După cum bine se cunoaște, în cateheza întregii Biserici, eliberarea evreilor din robia egipteană a reprezentat prefigurarea eliberării catehumenilor din robia puterilor demonice. Fulgențiu oferă acestei teme o dezvoltare neașteptată: el compară cele zece plăgi prin care Dumnezeu l-a pedepsit pe faraon și întreg Egiptul cu rânduilele catehumenatului și nevoițele ascetice din timpul Postului Mare, care folosesc, într-o anumită măsură, drept pedeapsă pentru diavol și slujitorii lui. Prima plagă, spune el, a însemnat înscrierea candidaților (*competentes*) în registrele Bisericii.

⁴⁷ Ferrandus de Cartagina, *Ep.* 11 (*PL* 65, 378-379).

⁴⁸ Fulgențiu de Ruspe, *Ep.* 12 (*PL* 65, 387).

⁴⁹ Fulgențiu de Ruspe, *Hom.* 78 (*PL* 65, 950).

Cea de-a doua plagă o reprezintă rugăciunile zilnice, a treia posturile, a patra privegherile, a cincea „cumplete” exorcisme, a șasea rugăciunile preoților, a șaptea „transmiterea” și „mărturisirea” Crezului, a opta învățarea Rugăciunii Domnești, a noua lepădarea de Satana și de toți înșelii căzuți, a zecea dezbrăcarea de omul cel vechi și întoarcerea către Dumnezeu Cel viu. Atât pentru Fulgențiu cât și pentru ceilalți învățători ai Bisericii, istoria sfântă era, într-o oarecare măsură, oglinda catehezei și a tainei. Este foarte probabil ca această omilie pentru candidații la Botez să nu fi fost singura. Ea putea fi completată cu omilii despre viața creștină, rugăciune, sărbători și slujbele Bisericii. Nu este mai puțin adevărat faptul că perioada de pregătire a catehumenilor era relativ scurtă.

În secolul al VI-lea, Spania, după numeroasele incursiuni barbare din secolul anterior, a cunoscut o scurtă perioadă de înflorire a activității catehetice și misionare. Oficial, majoritatea populației era deja botezată către jumătatea secolului al V-lea, dar, în realitate, superstițiile păgâne erau destul de puternice, mai ales în rândul populației rurale care a rămas în continuare idolatră. Creștinismul avea un impact nesemnificativ în viața, tradițiile și convingerile lor. Poporul continua să venereze copacii sacri, pădurile sacre, fântânile și zănele pădurilor, să rostească formule magice împotriva șoarecilor de câmp și a molilor, să creadă în zile norocoase și zile cu ghinion, și să apeleze la ghicitori și vrăjitori⁵⁰.

Sufletul reformelor Bisericii în lupta împotriva păgânismului a fost un omonim al Sfântului Martin de Tours: Martin de Braga (+ 579 ?). Acesta din urmă studiasse în Răsărit, cunoștea limba greacă și a tradus în latină importante lucrări ascetice. A luptat activ pentru instruirea clerului și pentru renașterea unui catehumenat prebaptistmal deplin. La inițiativa sa, a fost convocat un sinod local care a promulgat următorul canon remarcabil:

A plăcut tuturor episcopilor și s-a hotărât ca episcopul fiecărei Biserici să facă vizite canonice în eparhia sa și să se convingă de modul în care clericii oficiază Botezurile și Sfânta Liturghie, precum și de felul în care respectă celelalte ritualuri. Dacă găsesc de cuviință că totul este mulțumitor, slavă lui Dumnezeu! În caz contrar, este de datoria lor

⁵⁰ R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*.

să-i învețe pe cei care ignoră faptul că, în mod deosebit, catehumenii, după cum rănduiesc vechile canoane, trebuie ca în cele douăzeci de zile care precedă Botezul, să vină ca să se curețe prin exorcisme. De-a lungul acestor douăzeci de zile, este deosebit de potrivit să-i învețe Crezul, adică „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic...”³¹.

Iată o încercare de restaurare conștientă a catehumenatului, aprobată de un sinod local. Faptul că, în Spania, această hotărâre nu a rămas doar pe hârtie, se dovedește în secolul al VII-lea prin lucrările lui Isidor de Sevilla († 636) și ale lui Ildefonsus de Toledo († 667). În lucrarea sa enciclopedică, *Despre instituțiile bisericesti*, Isidor face o distincție clară între catehumenii din etapa îndepărtată și candidații (*competentes*), și descrie foarte amănunțit rănduierile catehumenatului, incluzând exorcismele, taina sării binecuvântate și ungerea cu untdelemn³².

Ildefonsus, bazându-se pe opera lui Isidor, a alcătuit un comentariu teologic despre catehumenat și Botez, care a circulat în Biserica din Toledo. Ildefonsus descrie în această carte practica exorcismelor, ritualul de deschidere a urechilor și a nărilor, care se ungeau cu untdelemn, și menționează, de asemenea, trimiterea scripturică tradițională, referindu-se la Evanghelia după Marcu 7, 32. El precizează că, în unele locuri (*in nonnullis locis*) după exorcisme, are loc primirea sării binecuvântate, deși el însuși nu o consideră deloc obligatorie, dat fiind faptul că acest ritual, spre deosebire de altele, nu își are originea în Scriptură.

La Toledo, episcopul însuși citea exorcismele pentru catehumeni. La fel ca și Sfântul Chiril al Ierusalimului, Ildefonsus subliniază faptul că aceste ecfonise rostite de exorcist sunt foarte puternice, pentru că ele sunt de fapt versete alese din Sfânta Scriptură³³. După exorcisme, se trecea la ritualul „deschiderii urechilor și a nărilor” care erau unse cu untdelemn³⁴. Ildefonsus, asemenea celorlalți teologi apuseni, dă mărturie de faptul că „transmiterea Simbolului de credință” se realiza după exorcisme, iar „restituirea” acestuia în Sfânta și Marea Joi. Candidații adulți trebuiau să învețe pe de rost

³¹ Sinodul al II-lea de la Braga (572), canonul 1.

³² Isidor, *De eccl. off.* II, 21, 1-2.

³³ Ildefonsus de Toledo, *De cognitione baptismi* 27 (PL 94, 123).

³⁴ Zah. 3, 2; Mt. 4, 10; Fapte 5, 5.

Crezul, așa cum se obișnuia în Biserica primară. Ildefonsus amintește, de asemenea, despre „transmiterea” Rugăciunii Domnești înainte de prima împărțășanie, precum și omilia pentru uzul neofitilor (*infantes*) din Sfânta și Marea Marți. După cum deja s-a menționat, cărțile liturgice pun în lumină mai degrabă teoria decât exercițiul catehumenatului. Cum se petreceau lucrurile în realitate pentru majoritatea catehumenilor adulți, ne putem da seama din literatura omiletică. Din fericire, una din omiliile lui Martin de Braga s-a păstrat până în zilele noastre. Titlul său este foarte sugestiv: *Despre cea ce trebuie îndreptat la locuitorii satelor*. Putem numi această omilie o cateheză târzie pentru cei botezați. Prima parte, didactică, este o scurtă expunere a istoriei biblice a mântuirii, în cadrul căreia este inserată, în chip desăvârșit, istoria despre originea zeilor păgâni. Martin de Braga începe printr-un tablou al creației lumii cerești și a celei pământești. Căderea lui Adam este precedată, la el, de catastrofa cosmică: revolta lui Lucifer și a îngerilor săi³⁵. Îngerii căzuți au devenit demoni, apoi au venit pe pământ luând o înfățișare omească, i-au înșelat pe țărani naivi și i-au supus lor, i-au forțat să li se închine și astfel i-au întors de la cinșirea Adevăratului Dumnezeu.

Înțelegând faptul că nu se pot schimba convingerile și tradițiile multiseculare printr-o singură omilie, Martin propune un program pe termen lung. El încearcă să ia pulsul fiecărei religii tradiționale: timpul sacru. Martin este deplin conștient de faptul că credințele lor religioase depind, în mare măsură, de sărbătorile pe care ascultătorii săi le vor săvârși atunci când se vor odihni de toate muncile lor și care îi vor inspira când va veni timpul recoltei și al Noului An. Prin urmare, Martin începe prin a curăța și a reorganiza calendarul folosit de păgâni. A numi zilele săptămânii după numele lui Marte (marți), Mercur (miercuri), Jupiter (joi), Venus (vineri) și Saturn (sâmbătă), este ca și cum i-am cinsti pe zeii din panteonul greco-roman, adică pe demoni, gândește Martin. El propune să se înlocuiască aceste denumiri ale zilelor săptămânii prin numărul de ordine al acestora: prima, a doua, a treia, etc. Oricât de surprinzător ar putea părea, sfatul său va fi respectat ulterior. Și într-adevăr, portugheza (Martin predica pe teritoriul viitoare Portugalii) este singura limbă

³⁵ Martin de Braga, *De correctione rusticorum* 3.

din Europa Apuseană în care zilele săptămânii sunt numite doar în funcție de ordinea acestora în cadrul săptămânii.

În plus, Martin nu s-a mulțumit doar cu schimbarea numelor zilelor săptămânii. El a propus încă alte două schimbări importante în calendar. În primul rând, să înlăture ziua de odihnă de joi, ziua lui Jupiter, și să o înlocuiască cu Ziua Domnului³⁶, Duminica. Martin a mers chiar și mai departe și a vrut să facă din duminică un fel de sabat creștin, adică să le interzică stăpânilor de a-i obliga pe robii lor să muncească în această zi. În al doilea rând, în încercarea de a-și întoarce turma cea cuvântătoare de la cultul închinat animalelor și zeilor vânătorii, cu ocazia Anului Nou, Martin i-a sfătuit să mute începutul anului de la 1 ianuarie la 25 martie³⁷. El și-a justificat demersul său, afirmând că 25 martie este o dată apropiată de echinocsiul de primăvară, adică de prima zi a Facerii cu adevărat, având în vedere faptul că Dumnezeu a făcut ziua și noaptea de lungimi egale. Să precizăm că această din urmă reformă a lui Martin nu a reușit. În plus, față de Noul An păgân, creștinii aveau un antidot mai bun, și anume, sărbătoarea Nașterii lui Hristos.

Schimbarea calendarului a reprezentat un mijloc foarte important de încreștinare a culturii, chiar și mai eficient decât omiliile îndreptate împotriva uneia sau alteia dintre superstiții. Copacul sacru al păgânismului, adânc înrădăcinat în viața de zi cu zi, trebuia înlăturat de la bază și nu doar a se mulțumi cu ruperea unor crengi. Din acest motiv, Biserica și-a dedicat cea mai mare parte a confruntărilor sale din lupta împotriva păgânismului, cuceririi spațiului și timpului sacru. Dărâmarea templelor și a idolilor îl dezorienta spiritual pe păgân, și producea lipsuri în geografia sacră a acestuia. Biserica a încercat să umple cât mai repede acest vid prin puncte de reper duhovnicești care să fie cu puțință de văzut și de atins. În locul unui templu păgân, se construia o bazilică ce adăpostea moaștele unui sfânt. La răspântiile drumurilor, crucile puse la închinare au înlocuit grămada de pietre adunate cu scopul de a-i îngrozi pe demoni. Dacă altădată păgânii, înainte de a locui într-o casă, stropseau

³⁶ Martin de Braga, *De correctione rusticorum* 9.

³⁷ Martin de Braga, *De correctione rusticorum* 10.

pereții cu sângele unei păsări de curte omorâte, de acum înainte se stropseau casele doar cu aghiazmă³⁸.

Păgânul, în sufletul-i barbar, murea puțin câte puțin, dar niciodată definitiv. Trebuie mărturisit faptul că convertirea popoarelor barbare la creștinism s-a făcut în perioada Evului Mediu Timpuriu nu atât sub influența cuvintelor propovăduirii cât, mai ales, sub influența exemplului personal al sfinților, al vieții de nevoită a monahilor, al puterii sfințitoare a Tainelor Bisericii și al practicii de pocăință. Istoricul Bisericii trebuie să se obișnuiască să recunoască faptul că această practică a catehumenatului adulților nu a avut o influență directă și importantă asupra formării unei culturi creștine în Evul Mediu. Ar fi mai drept de afirmat că instituția catehumenatului a ajutat Biserica să obțină o biruință hotărâtoare în convertirea Imperiului Roman în secolele al IV-lea și al V-lea, dar mai departe, în etapa de convertire a barbarilor, catehumenatul a cedat locul altor metode, în principal altele decât cele didactice, de încreștinare a culturii.

³⁸ *Acta Petri* 19. Vezi S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, pp. 101-103.

Postfață

Structura educației creștine se aseamănă cu un templu în care școala catehumenală reprezintă temelia, școala de duminică constituie zidurile, seminarul acoperișul, iar academia teologică este cupola care încununează întreaga zidire. Oricine dorește să ridice casa lui Dumnezeu pe piatră și nu pe nisip trebuie mai întâi să se preocupe de temelie. Cu cât ea va fi mai adânc așezată pe terenul tradiției patristice, cu atât întreaga zidire va putea fi construită înaltă și trainică.

Renașterea catehumenatului ca bază și temelie a oricărei educații creștine, în vremea noastră, este de neimaginat fără a recurge la experiența primelor secole ale istoriei Bisericii. Experiența Sfinților Părinți trebuie să folosească drept punct de reper important pentru orice catehet. Întânesc acest lucru: astăzi, ceea ce ar fi de folos, nu se referă doar la o restaurare mecanică, ci la o reinterpretare creativă a tradiției patristice, dar nu a o urma în duhul literiei, ca un rob, ci în duhul comuniunii filiale a practicii catehumenale din Biserica primară. Studiul amănunțit al tradiției ne va elibera de ispita absolutizării practicii bisericicești dintr-un moment istoric anume și ne va îngădui, de asemenea, să dobândim o perspectivă istorică suficient de largă.

După Conciliul II Vatican, liturgiștii catolici s-au străduit să le facă cunoscută cateheților actuali experiența Bisericii primare. Iată că deja de mai multe decenii cateheza este, de asemenea, o prioritate în practica anglicană și a numeroaselor confesiuni protestante. Din păcate, în Biserica Ortodoxă, de care ține autorul acestor rânduri, cateheza rămâne ruda săracă. În multe parohii ortodoxe, ea este un fel de supliment facultativ, în afara vieții de zi cu zi a Bisericii.

În zilele noastre, auzim adesea că preoții au obosit deja în această slujire, iar felurile îndatoriri care îi acaparează, precum și slujbele lungi, nu le lasă timp pentru alte activități complementare.

Se poate obiecta la acestea faptul că nu este vorba de timp, ci de priorități. Faptul că, în Antichitate, chiar episcopii și patriarhii aveau timp suficient pentru catehumenat, ar trebui să ne folosească drept un mare exemplu. La biserica în care eram enoriaș, în Dallas, între anii 1993-2000, arhiepiscopul Dimitri (Royster) oferea el însuși ședințe de cateheză pentru toți care îi cereau aceasta și organizase un curs săptămânal de inițiere biblică. Înainte de Botez, episcopul se întâlnea personal cu fiecare catehumen adult. Exemplul acestui episcop, azi în vârstă de mai bine de optzeci de ani, continuă să-i inspire atât pe preoți și diaconii acestei biserici cât și pe clericii din întreaga eparhie.

Dacă preotul înțelege întreaga importanță a evanghelizării și a catehumenatului, va găsi timp pentru a face acest lucru. Mai multe parohii se pot uni cu scopul instruirii catehumenilor. În Statele Unite ale Americii, acest lucru se întâmplă deja, la Minneapolis de exemplu, în Statul Minnesota, în care parohiile grecești și antiohiene s-au unit cu cele ale Bisericii Ortodoxe din America (OCA) pentru a organiza împreună întâlniri catehetice. În plus, obligațiile catehetului nu ar trebui să revină exclusiv clericilor: trebuie încurajați laici să-și asume partea lor.

Unitatea practicii liturgice și catehumenale a Bisericii este mărită cu putere prin faptul că slujba principală a Bisericii cuprinde două părți: Liturgia catehumenilor și Liturgia credincioșilor. Prima parte a Liturghiei se numește „Liturgia catehumenilor” pentru că celor nebotezați li se îngăduia să participe la aceasta, în timp ce doar creștinii botezați puteau fi prezenți la Euharistie. (În Liturgia bizantină, diaconul rostește cu voce tare: „Cei chemați ieșiți” înainte de citirea Simbolului de credință.) Amintesc faptul că elementele principale ale Liturghiei catehumenilor sunt citirea și explicarea Sfintei Scripturi și, de asemenea, cântarea sau citirea ritmică a psalmilor și a troparelor precum și rugăciunile comune. Aceste elemente erau deja prezente în ședințele din cadrul catehumenatului, organizate după modelul liturghiei sabbatului de la sinagogă. Catehumenatul includea, pe lângă învățătura predată, o rânduială de rugăciune, nevoite ascetice, se învăța cum poate cineva să scape de obișnuințele păcătoase ale trecutului păgân, iar

de la noul ucenic se aștepta să participe activ la viața comunitară a Bisericii.

După cum s-a menționat de mai multe ori în această carte, Postul Mare își datorează originea tocmai catehumenatului. Numeroși adulți, în Biserica primară, primeau Botezul în ajunul marilor praznice ale Bisericii, cel mai adesea în ajunul Sfințelor Paști. Astfel, de exemplu, într-o noapte de Paști, Sfântul Ioan Gură de Aur a botezat la Constantinopol aproximativ trei mii de catehumeni. Postul Mare era, la origine, o perioadă de pregătire intensă a catehumenilor care se hotărâseră să primească Botezul în cel mai scurt timp. Aceste ședințe erau însoțite de rugăciuni comune, de cântări, exorcisme, posturi și privegheri. Scopul acestor nevoite ascetice era de a pregăti sufletele catehumenilor în vederea primirii Botezului.

La începutul celor patruzeci de zile, cei care doreau să primească Botezul de Paști, își înscriau numele, după care erau separați de restul catehumenilor pentru a alcătui un nou grup, care în Răsărit se numea *illuminandi* (cei pentru luminare). În Biserica Ortodoxă s-a păstrat o reminiscență a acestei vechi practici în ectenia „celor ce se pregătesc pentru luminare”, care se adaugă la ectenia obișnuită pentru catehumeni din cadrul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite.

După cum am văzut deja, se organizau pentru acești *illuminandi* ședințe speciale de cateheză la care puteau participa și creștinii botezați care doreau acest lucru. Voi aminti din nou că temele tradiționale ale acestor ședințe erau Cele zece porunci primite de Moise, Feririle, istoria sfântă, Simbolul de credință și Tatăl nostru. Se obișnuia ca, în timpul Săptămânii Luminate, să se organizeze o cateheză mistagogică, adică să se explice mai amănunțit Sfintele Taine celor nou-botezați. Și fără ca nimeni să fie obligat, numeroși credincioși se alăturau acestor *illuminandi*, din dorința de a intra din nou, împreună cu ei, într-un proces de convertire, de a se lepăda din nou de Satana, de a se îmbrăca din nou în Hristos, de a-și curăța sufletul pentru a se apropia cu inimă curată de Învieirea Mântuitorului. La începutul Evului Mediu, când catehumenatul din întreaga Biserică a încetat, puțin câte puțin, să mai existe, Postul Mare, la rândul său, a încetat să mai fie un timp de pregătire și s-a redus doar la o școală de curățire de păcate și de

pocăință. Practica ascetică și penitențială își pierduse legătura cu cateheza și fusese eliminată din practica didactică.

Astăzi, trebuie neapărat să i se redea Postului Mare funcția sa principală, și anume pregătirea intensă pentru Botez. În acest scop, trebuie reintroduse ședințe periodice de cateheză pentru adulți, ședințe ce pot fi efectuate într-un mod cu totul intens în timpul Postului Mare precum și în timpul Postului Crăciunului. De asemenea, ar fi de dorit să se restituie, cât mai deplin cu putință, dimensiunea ritualică a catehumenatului. Aceasta se referă, înainte de toate, la rânduiala scurtă a facerii catehumenului, care, în Biserica de Răsărit, constă din însemnarea cu semnul sfintei cruci și punerea mâinilor. În plus, toate întâlnirile cu catehumenii trebuie să fie însoțite de o rugăciune comună. În ectenia pentru catehumeni, ar fi important ca aceștia să fie pomeniți cu numele, așa cum se făcea de exemplu în Biserica din Ierusalim în secolul al IV-lea, pentru că întreaga parohie să se roage pentru persoane concrete. Subliniez faptul că nu văd care ar fi sensul unei restituiri perimate a tuturor obiceiurilor vechi. Astfel, de exemplu, la începutul Evului Mediu, pentru a evita ispitele, Biserica a refuzat să-i boteze got pe adulți. A reveni la această practică veche precum și la exorcismele regulate de la sfârșitul ședințelor de cateheză cu catehumenii nu ar mai avea sens astăzi.

În momentul construirii de noi biserici, ar trebui ținut cont de locul important pe care îl ocupa în Antichitate baptisteriul. În plus, forma baptisteriului trebuie să vestească însuși sensul tainei: și anume, a fi răstignit și îngropat împreună cu Hristos și a renăște la o nouă viață. Alegerea unui baptisteriu în formă de cruce, a cărui adâncime să fie mai joasă decât nivelul solului din biserică, ar fi cea mai indicată.

Biserica ar trebui să se preocupe în mod special de cei care vin pentru prima dată la o slujbă. Ar fi de dorit ca enoriașii consecvenți și devotați să-i poată întâmpina pe acești nou-veniți, să răspundă la întrebările vizitatorilor și să-i invite la întâlniri periodice. Prima impresie este esențială pentru oamenii care nu cunosc Biserica.

Printre cărțile aflate la vânzare în parohie, ar trebui să se poată găsi lucrări special concepute pentru cei care bat la ușa bisericii: cărți accesibile tuturor sau mai specializate, explicând fundamentele ortodoxiei și făcând vizibilă această lume a slujirii liturgice,

care pentru mulți rămâne o lume închisă. Pe de altă parte, există o lipsă acută de comentarii la fiecare dintre cărțile Sfintei Scripturi.

Ar trebui să se depună toate eforturile pentru ca acei catehumeni prezenți la slujbe să participe activ. Această sugestie se referă, mai întâi, la rostirea împreună a rugăciunilor și a cântărilor liturgice. Cei care vin pentru prima dată la biserică trebuie să aibă posibilitatea să urmărească ceea ce se întâmplă acolo, preferabil cu ajutorul unui text scris, mai ales lecturile biblice din ziua respectivă.

De asemenea, ar fi de dorit ca preoții, în predicile lor, să se adreseze din când în când direct celor care nu sunt încă botezați. Se găsesc astfel de adresări către catehumeni în omiliile lui Origen, ale Sfântului Ioan Gură de Aur, ale Sfântului Ambrozie al Milanului, ale Fericitului Augustin și ale altor Sfinți Părinți. Pentru cei care tocmai au pășit pragul bisericii, este important, din punct de vedere psihologic, să simtă că sunt primiți în mod direct și cordial.

Toate aceste lucruri ajută la cultivarea, în Biserică, a unui duh de iubire frățească și de deschidere față de cei care fac primii pași într-ale credinței. Parohia trebuie să-și cunoască catehumenii. Atunci, rugăciunea pentru ei din cadrul Liturghiei va dobândi o importanță deosebită. Pe de altă parte, ar trebui pus capăt acestui abuz frecvent din partea nașilor care își văd finii pentru prima și ultima dată în viața lor la Botez. Nașii de Botez în Biserica primară erau și garanții, și martorii celor botezați. Lor le reveneau îndatoririle cateheților: copiii lor spirituali creșteau în credință sub ochii lor. Recomandarea nașilor era indispensabilă pentru înscrierea catehumenilor pe listele celor care se pregăteau să primească Botezul.

Referitor la creștinii adulți care au fost botezați fără cateheză, trebuie sfătuiți insistent să participe la aceste întâlniri catehetice. Sarcina care îi așteaptă pe creștinii de astăzi se aseamănă în multe privințe cu cea a ucenicilor lui Hristos din Antichitate. Cateheza, după cum am subliniat, era un mijloc foarte important de lucrare a harului, pe care Biserica l-a folosit în vederea convertirii la Hristos a popoarelor din Imperiul Roman. În vremea noastră, care dă o mare importanță schimbului de informații și educației, nu se poate supraestima rolul catehumenatului în lucrarea de încreștinare a culturii europene. Nădăjduiesc ca această carte să vă însușe și pe voi, dragi cititori, să faceți din cateheză o parte inalienabilă a lucrării voastre întru Hristos și în Biserică.

Bibliografie

Toate citatele biblice sunt preluate, dacă nu se specifică altfel, din *Bible de Jérusalem*, Éd. Du Cerf et Desclée de Brouwer, Paris, 1975. [Pentru traducerea românească, s-a folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*, EIBMBOR, București, 1994.]

Colecții de texte patristice

Les éditions Migne, fondate de P.A.G. Hamman, republică texte care anterior apăruseră la editura Desclée de Brouwer („Ichtus/Les Pères dans la Foi”), Grasset („Lettres chrétiennes”), les Éditions de Paris („Littérature chrétiennes”), publicând și alte texte noi.

Le Baptême d'après les Pères de l'Église, LC 1, (o nouă ediție revăzută și actualizată pentru „Ichtus, 5”), Paris, Migne, 1995.

Le Catéchuménat des premiers chrétiens, Paris, Migne, 1995 (PdIF, 60).

L'Initiation chrétienne, Paris, DDB, 1980.

Lucrări apocrife

Actes de Xanthippe et de Polyxène, éd. M.R. James, TS2, 3^{me} partie, Cambridge, 1893.

Écrits apocryphes chrétiens, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1998 (*Protoévangile de Jacques; Épître des Apôtres; Odes de Salomon, Adda*); t. II, 2005 (*Romanpseudo-clémentin*).

Évangile de Nicodème, éd. Rémi Gounelle, Turnhout, Brepols, 1997, coll. „Apocryphes”, 9.

Évangiles apocryphes, trad., éd. France Quéré, Paris, Éd. Du Seuil, coll. „Points Sagesses”, 34, 1983.

Acte martirice

Acta Iustinii et sociorum, éd. Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Ratisbonne, 1859.

Passio Marculi sacerdotis donatistae, PL 8, 758-766.

La geste du saig, Paris, Fayard, 1953, reluat în colecția „Ichtus, 2”.

Les Martyrs de la grande persécution, éd. A. Hamman, Paris, DDB, 1979.

Passion de Perpétue et de Félicité urmată de lucrarea *Actes*, éd.

Jacqueline Amat, SC 417; de asemenea, în *Les Premiers Martyrs de l'Eglise*, Paris, DDB, 1979, pp. 70-85.

Texte liturgice și juridice

Beroldus sive Ecclesiae ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines saec. XII, éd. Marco Magistretti, Milan, Joseph Giovanola, 1894.

Canones Hippolyti, éd. D. Haneberg, Munich, 1870. Édition critique de la version arabe avec traduction française par R.-G. Coquin, *Patrologia orientalis*, 31/2.

Codex Barberini, fol. 260r° în: F. Conybeare (éd.), *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, Oxford, Clarendon Press, 1905, pp. 438-442.

Codex theodosianus, trad. C. Pharr, *Theodosian Code*, Princeton, 1952. De asemenea: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, éd. T. Mommsen et P. M. Meyer, Berlin, 1954, 2 vol.

Code théodosien, cartea XVI, éd. Jean Rouger, SC 497 (2005).

Constitutions Apostoliques, éd. M. Metzger, SC 320, 329, 336 (1985-1987).

La Didascalie, éd. F. Nau, Paris, Lethielleux, 1902.

Didascalia Apostolorum, The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments, Oxford, Clarendon Press, 1929.

Didascalia Apostolorum, traduite du syriaque par Arthur Voobus, Louvain, Peeters, CSCO, 176 (I-X) et 180 (XI-XXVI)

À Diognète, éd. Henri-Irénée Marrou, SC 33 bis (1997), PdlF 83.

Doctrina Addai, éd. W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, Londres, 1864, pp. 5-23; *Doctrina de l'apôtre Addai*, prés., et trad. fr. Alain Desreumaux, în *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, pp. 1485-1525.

La Doctrine des douze apôtres (Didachè), éd. Willy Rordorf et

André Tuilier, SC 248 (1978).

Écrits des Pères apostoliques, Éd. du Cerf, 1969 (réed. coll.

„Sagesse chrétiennes”), 2001.

Épître de Barnabé, trad. Pierre Prigent, éd. Robert A. Kraft, SC

172 (1971).

Euchologe Barberini, vezi F.C. Conybeare (éd.), *Rituale Armeno-*

rum, pp. 389-442.

Hermas, *Le Pasteur*, éd. Robert Joly, SC 53 bis (1968).

Itinerarium burdigalense, éd. P. Geyer, O. Cuntz, CCSL 175 (1965).

Manuale Ambrosianum, éd. Marco Magistretti, *Monumenta re-*

teris liturgiae ambrosianae, Milan, Ulricum Hoepli bibliopolam, 1904.

Manuel de Discipline (le), în: M. Burrows, *Les Manuscrits de la*

mer Morte, Paris, Robert Laffont, 1957, Règle de la communauté de

Qumran, pp. 430-439.

Ordo romanus XI, éd. P. Andrieu, *Les Ordines romani du Haut*

Moyen Âge, 5 vol., Louvain, 1931-1961, t. II.

The Gelasian Sacramentary, éd. E. A. Wilson, Oxford, 1894.

Textes liturgiques de l'Église de Rome. Le cycle liturgique romain

annuel selon le Sacramentaire du Vat. Reg. 316, trad., introd. Antoine

Chavasse, Paris, Éd. du Cerf, coll. „Sources liturgiques”, 2, 1997.

Sacramentarium leonianum, éd. L.C. Feltoe, Cambridge, 1896.

Sidur, Jérusalem, Geulim, 1988.

Testamentum Domini Nostri Iesu Christi, edidit, latine reddidit

et illustravit Ignatius Ephrem II Rahmani, Patriarcha Antiochenus

Syrorum, Mayence (Moguntiae), sumptibus Francisci Kirchheim,

1899.

Vita sancti Caesarii arelatensis a discipulis scripta, éd. G. S. Morin,

Caesarii arelatensis opera omnia, III, Maredsous, 1942, pp. 297-323.

Vie d'Hilaire et de Césaire d'Arles, éd. Jean-Clair Giraud, Paris, Migne,

1997, PdlF, 67.

Autori vechi

ÆLIUS ARISTIDES

Éloges grecs de Rome. Discours d'Aristide et du Pseudo-Aristide, éd. Laurent Pernod, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Ælii Aristidi opera quæ extant omnia, éd. F.W. Lenz, C.A. Behr, Leyde, Brill, 1976.

ALBINUS (ALCINOOS)

Enseignement des doctrines de Platon (Didaskalikos ton Platonon dogmaton), éd. John Wittaker, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

AMBROZIE AL MILANULUI

De Abraham, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1 (1897), pp. 501-638.

De Cain et Abel, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1 (1897), pp. 339-409.

Des sacrements, Des mystères, éd. B. Botte, SC 25 bis (1961).

Traité des mystères dans L'Initiation chrétienne, pp. 63-85.

De sacramentis, CSEL 73 (1955), pp. 13-116.

Sur Élie et le jeûne, PL 14, 726.

Expositio Evangelii secundum Lucam, CSEL 32, 4.

Epistulae, PL 16, 875-1286.

AMBROZIE AL MILANULUI (?)

Explanatio symboli ad initiandos, PL 17, 1193-1196, trad. angl. R.H. Connolly, *The Explanatio Symboli ad Initiandos, A Work of St Ambrose*, Cambridge University Press, 1952.

Lettre d'Aristide à Philocrate, éd. André Pelletier, SC 89 (1962) (Série annexe d'auteurs non chrétiens).

ARNOBIU CEL TÂNĂR

Commentarii in Psalmos, PL 53, 327-570; CCSL, t. XXV, éd. K.D. Kaur (1990).

ATANASIE CEL MARE (AL ALEXANDRIEI)

Apologia contra arianos, PG 25, 247-410.

De synodis, 16, PG 26, 708-712.

Discours contre les ariens, PG 26, 12-468.

Expositiones in Psalmos, PG 27, 55-590.

Lettres festales, PG 26, 1431-1444.

De incarnatione Verbi, PG 25, 95-198 și *Sur l'incarnation du Verbe*, SC 199, éd. C. Kannengiesser (1973).

Vie d'Antoine, PG 26, 835-976 et SC 400, éd. G. J. M. Bartelink, 1994, réimpr. 2004.

Antoine le Grand, Père des moines, Paris, Éd. du Cerf, coll. „Foi Vivante”, 240.

ATANASIE CEL MARE (AL ALEXANDRIEI) (?)

Sur la virginité, PG 28, 251-282.

Synopsis epitomos tēs theias graphēs, PG 28, 283-438.

ATENAGORA

Supplique au sujet des chrétiens, éd. Bernard Pouderon SC 379, 1992.

AUGUSTIN (DE HIPONA)

Biblioteca augustiniană (BA) s-a angajat în 1950 să publice în franceză, de-a lungul a nouă serii (de aproximativ 85 de mici volume legate ulterior), toate lucrările Fericitului Augustin, cu titlul *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes (Turnhout, Brepols). Această ediție monumentală este încă în curs de apariție, în special seria a șasea (Scrisorile) și a noua (Omiliile). În paralel, se dezvoltă o Nouă Bibliotecă augustiniană (NBA), alcătuită din texte mai mici, broșuri; vom găsi aici, în special, *La Première Catéchèse (De catechizandis rudibus)*.

Omiliile și scrisorile se află în lucrarea *Œuvres complètes de saint Augustin*, traduse pentru prima dată în franceză de M. Poujoulat și M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, Louis Guerin, 1864-1873, 17 volume (*Sermons*, vol. 6-11, vol. 17 este dedicat, în întregime, index-urilor tematic).

Există și o altă ediție a lucrării *Œuvres complètes de saint Augustin*, traduction française, texte latin et notes de l'édition des Bénédictins, Paris, Louis de Vives, 1872-1878, 33 vol., voir 9-10 et 12-20.

La Cité de Dieu, BA 33-37.

Confessions, trad. E. Trehorel et G. Bouissou, BA 13 et 14.

Contra litteras Pelitiani, éd. M. Petschenig, CSEL 52 (1909) = *Contre les lettres de Pétilien*, BA 30.

De anima et ejus origine, éd. J. Zycha, CSEL 60 (1913) = *Nature et origine de l'âme*, BA 22.

- De baptismo contra Donatistas*, éd. M. Petschenig, CSEL 51 (1908) = *Sur le baptême*, BA 29 (2 vol.).
- De bono conjugale*, éd. J. Zycha, CSEL 41 (1900) = *Le Bien du mariage*, BA 2.
- De catechizandis rudibus*, éd. I. B. Bauer, CCSL 46 (1969), pp. 115-178 = *La Catéchèse des débutants*, PdIF 60 (1995; rééd. attendue) = *La Première Catéchèse*, éd. Goulven Madec, BA 11 et NBA 7.
- De coniugiis adulterinis*, éd. J. Zycha, CSEL 41 (1900) = *Les Mariages adultères*, BA 2.
- De cura pro mortuis gerenda*, éd. J. Zycha, CSEL 41 (1900) = *Les soins dus aux morts*, BA 2.
- Doctrina Christiana*, éd. W. M. Green, CSEL 80 (1963).
- De fide et operibus*, CSEL 41 (1900) = *La Foi et les Œuvres*, BA 8.
- De fide et symbolo*, CSEL 41 (1900) = *De la foi et du symbole*, BA 9.
- De libero arbitrio*, éd. W. M. Green, CSEL 74 (1956); CCSL 29 (1970), pp. 211-321 = *Le Libre Arbitre*, BA 6.
- De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, éd. J. Zycha, CSEL 60 (1913).
- De symbolo ad catechumenos*, éd. R. Vander Plaeste, CCSL 46, pp. 185-199.
- De Trinitate*, éd. W. J. Mountain, CCSL 50, 50A (1968) = BA 15 et 16.
- De utilitate credendi*, éd. J. Zycha, CSEL 25, 1 (1891) = *L'Utilité de croire*, BA 8.
- Enarrationes in Psalmos*, éd. R. Dekkers, J. Fraipont, CCSL 38-40 (1956).
- Enchiridion ad Laurentium*, éd. E. Evans, CCSL 46 (1966).
- Epistolae*, PL 33 = *Lettres*, éd. Goulven Madec, S. Lancel, Anne-Isabelle Bouton-Touboul, BA 46B et les suivants.
- Opus imperfectum contra Iulianum*, PL 45, 1049-1608; *Premières polémiques contre Julien*, BA 23.
- Retractiones*, éd. A. Mutzenbecher, CCSL 57 (1984) = *Les Révisions*, BA 12.
- Sermones*, PG 38-39.
- Omiliile 227 și 272 către neofiti despre Sfintele Taine, în *L'Eu-charistie*, „Ichtus, PdIF”, Omiliile 216 și 259 în *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, LCI.

- Sermon Wolfenbüttel 7, dans *Sermons pour la Pâque*, éd. S. Poque, SC 116 (2003, 2^{ème} éd.).
- Tractatus in Evangelium Iohannis*, éd. R. Willems, CCSL 36 (1954) = *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, trad. M.-F. Berrouard, BA 71 à 73.
- CASIODOR
- Institutiones*, éd. R.A.B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- CEZAR DE ARLES
- Homélie*, PL 39, 1736-2354. En appendice aux œuvres d'Augustin.
- Sermons au peuple*, éd. M. J. Delage, SC 175, 243, 330 (1971-1986).
- Sermons sur l'Écriture*, éd. G. Morin, Joël Courreau (81 à 105), SC 447 (2000).
- Sermons*, éd. Albert Blaise, Namur, Soleil Levant, 1962 (despre botez, pp. 125-132).
- CROMAȚIU DIN AQUILEEA
- Homélie*, éd. A. Hoste, CCSL 9 (1957), pp. 371-447.
- Sermons*, éd. J. Lemarie, SC 154 et 164 (1969-1971).
- CLEMENT DIN ALEXANDRIA
- Eloge prophétique*, éd. O. Stählin, GCS 12 (1936), 15 (1939), 17 (1939).
- Le Pédagogue (Paidagogos)*, éd. H. I. Marrou, M. Harl, SC 70, 108, 158 (1965, 1970, 1983, 2^{ème} éd.).
- Protreptique (Exhortation aux Hellènes)*, éd. C. Mondésert, A. Plassart, SC 2 bis (1976, 4^{ème} éd.).
- Quel riche peut être sauvé?*, éd. A. Hamman, trad. France Quere-Jeaulmes, in: *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, „Ichtus, PdIF”, Paris, DDB, 1982, nouvelle éd. entièrement refondue, 2005. = *Le Salut du riche*, éd. P. Descourtioux, C. Nardi, en préparation dans SC.
- Stromates*, éd. A. Le Boulluec, P. Voulet, SC 7 vol. parus, *Stromate III* en préparation.
- CIPRIAN AL CARTAGINEL
- De dominica oratione et De mortalitate*, éd. W. Hartel, CSEL 3, 1 (1868).
- Despre Rugăciunea lui Iisus, in: *Prières des premiers chrétiens*, éd. A. Hamman, pp. 384-403.
- Le Chrétien devant la mort*, Paris, DDB, 1980 (PdIF 14).
- Lettres*, éd. W. Hartel, CSEL 3, 2 (1871); *Lettres 6* (ad Fortunatum), 10 et 16 dans *Le Martyre dans l'Église ancienne*, PdIF 38 (1990).

CHIRIL AL IERUSALIMULUI

Catechèses, trad. J. Bouvet, révisée, PdlF 53-54.

Catechèses baptismales et mystagogiques, trad. Jean Bouvet, Namur, Soleil Levant, 1962.

Catechèses mystagogiques, éd. A. Piédagnel, SC 126 bis (1988, réimpr. 2004).

DIADOH AL FOTICEII

Catechèse, dans *Oeuvres spirituelles*, éd. E. des Places, SC 5 bis (1966), pp. 180-183.

DION HRISOSTOM

Orationes, éd. W. J. Cohoon, LCL (1932).

EGERIA

Journal de voyage, éd. Pierre Maraval, SC 296 (1982) = Éthérie, *Mon pèlerinage en Terre sainte*, trad. Hélène Pétré, Paris, Éd. du Cerf, 1997, coll. „Foi Vivante”, 180.

EFREM SIRUL

Hymnes sur la virginité, trad. E. Beck, „Le baptême chez saint Éphrem”, *L'Orient syrien* 1 (1956), pp. 111-136.

„Hymne 7 sur la virginité”, trad. Didier Rance, dans Sebastian Brock, *L'Œil de lumière*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1991, coll. „Spiritualité Orientale”, 60, pp. 267-275.

EPICTET

Dissertationes ab Arriano digestae, éd. W. A. Oldfather, LCL 1926-1928, 2 vol.

Entretiens, livres I-IV, éd. Joseph Souilhé, Paris, Gallimard, 1993, coll. „Tel”, 232.

EPIFANIE AL SALAMINEI (CIPRU)

Agkairotos (Ankhoratus), PG 43, 17-236.

Panarion (De haeresibus), PG 41-42, trad. angl., éd. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Leyde, Brill, 1994.

EUNOMIE

Apologie, éd. Bernard Sesboué et al., SC 305 (1983).

EUSEBIU DE CEZAREEA

Histoire ecclésiastique, éd. Gustave Bardy, SC 31, 41, 55, 73.

La Préparation évangélique I à XV, éd. J.-J. Sirinelli, E. des Places, SC 9 vol. parus.

Vita Constantini, éd. I. A. Heikel, GCS 7 (1902), 1-148.

FERANDUS DE CARTAGINA

Epistolae, PL 65, 303-498.

FULGENȚIU DE RUSPE

Homélie 78, PL 65, 950.

Lettre 12, PL 65, 380-392.

GHELASIE DE CIZIC (?)

Expositio symboli, éd. F. Diekamp, *Analecta patristica: orientalia christiana analecta*, 117, Rome, 1938.

GHENADIE DE MARSILIA

De ecclesiasticis dogmatibus, PL 58, 979-1000.

De viris illustribus, PL 58, 1059-1120.

GRIGORIE DE NAZIANZ

Discours 7 = „Discours funèbre pour son frère Césaire”, éd. Marie-Ange Calvet-Sébasti dans SC 405 (1995).

Discours 40 = „Homélie sur le saint baptême”, éd. C. Moreschini et P. Gallay dans SC 358 (*Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, LCI, ofera o versiune ușor prescurtată a Omiliei 40).

GRIGORIE DE NYSSA

Adversus eos qui differrunt baptismum, PG 46, 415-432.

De vita sancti patris Ephraem Syri, PG 46, 819-850.

Discours catéchétique, éd. R. Winling, SC 453 (2000).

In diem luminem sive in baptismum Christi, PG 46, 580 s. = *Pour la fête des Lumières où Notre Seigneur a été baptisé*, éd. A. Hamman, dans *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, LCI.

Sur les pèlerinages, lettre 2, PG 44, 999-1108.

Vie de Moïse, éd. J. Daniélou, SC 1 bis.

GRIGORIE DE TOURS

Histoire des Francs, trad. Robert Latouche, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1963-1965.

GRIGORIE TAUMATURGUL

Remerciement à Origène, éd. H. Crouzel, SC 148 (1969).

IPOLIT ROMANUL

Commentaire sur Daniel, éd. G. Bardy, M. Lefèvre, SC 14 (1947).

Contre les hérésies, fragment; étude et édition critique de Pierre Nautin, Paris, 1949.

La Tradition apostolique, éd. B. Botte, SC 11 bis (1968); éd. angl.

G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, Londres, SPCK, 1968.

IGNATIE TEOFORUL (AL ANTIOHIEI)

Lettres, éd. P.-Th. Camelot, SC 10 bis (2006).

ILDEFONSUS DE TOLEDO

Annotacionum de cognitione baptismi, PL 96, 111-172.

IRINEU DE LYON

Contre les hérésies, réfutation de la gnose au nom menteur, éd. A.

Rousseau, SC 10 vol.; éd. en 1 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1995.

Démonstration de la prédication apostolique, éd. A. Rousseau, SC

406 (1995) = *La Prédication des Apôtres et ses preuves*, trad. J. Barthoulet, DDB, 1977, PdlF 3.

ISIDOR AL SEVILLIEI

De ecclesiasticis officiis, PG 83, 737-826.

Etymologiarum liber, éd. W. M. Lindsay, *Isidori hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, Oxford, Clarendon Press, 1911.

IOAN CASIAN

De institutis coenobiorum, éd. M. Petscherig, CSEL 17 (1888),

3-321 = *Institutiones cénobitiques*, éd. J.-Cl. Guy, SC 109 (1965).

IOAN GURĂ DE AUR

Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome en français, éd. M.

Bareille, Bar-le-Duc, 1863-1866 (11 vol.).

À Théodore, éd. J. Dumortier, SC 117 (1966).

Catéchèses, Montf. = éd. Bernard de Montfaucon, *Ad illuminandos*

catechesis prima et altera, repris dans PG 49, 221-240.

Catéchèses, PK = A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*,

Recueil de textes théologiques grecs inédits du IV^e au XV^e s. (Sbornik greckikh teologicheskikh tekstov iv-xv vekov), Saint-Petersbourg,

Typographie de A. F. Kirchbaum, 1909, pp. 154-183.

Catéchèses, Stav. I à VIII: ms Stavronikita 6, éd. Antoine Wenger, SC 50 bis (1957, rééd. 2004).

Commentaire sur saint Matthieu l'Évangéliste, CEC 7, PG 57-58.

Extraits, trad. Bruno H. Vandenberghe, Namur, Soleil Levant, 1961.

Contra circenses, ludos et theatra, PG 56, 263-270.

Contre les Juifs (Logoi kata ioudaion), CEC 2, PG 48, 843-942.

Homiliae 21 de statutis ad populum Antiochenum, CEC 2 et 3, PG 49, 15-222.

Homélies sur les Actes des Apôtres, CEC 8, PG 60.

Homélies sur l'épître aux Corinthiens, CEC 9, PG 61, 9-61.

Homélies sur l'épître aux Hébreux, CEC 11, PG 63, 9-236.

Homélies sur l'évangile de saint Jean le Théologien, CEC 8, PG 59.

In diem natalem D. N. Jesu Christi, CEC 3, Ichthus PdlF 8, *Le Mystère de Noël*, PG 49, 351-362.

In Iuvenitium et Maximinum martyres, CEC 3, PG 50, 571-578.

Sur Priscille et Aquilas (Astapasthi Priskillan kai Akulan), CEC 3, PG 51, 187-208.

Trois catéchèses baptismales, éd. A. Piédagnel, I. Doutreleau, SC 366 (1990).

Le Baptême d'après les Pères de l'Église, LCI, donne 2 catéchèses baptismales [Montf.] figurant dans CEC 3 de Bareille, et Sermon 1 aux néophytes, trad. A. Hamman.

L'Initiation chrétienne donne la catéchèse Stav. II [de SC 50] dans une trad. de F. Papillon.

IOAN DIACONUL

Épître à Senarius, éd. A. Wilmart, *Analecta regimensia*, Vatican,

Bibliothèque apostolique vaticane, „Studi e Testi”, 59, 1933.

IOAN POSITORUL

Panitentiale (Akologia kai taxis epi exomologomenon), PG 88,

1889-1918.

IERONIM (DIN STRIDON)

Apologie contre Rufin, éd. P. Lardet, SC 303 (1983).

Commentaires sur l'épître aux Galates, PG 26, 331-468.

Commentaires sur les prophètes, éd. M. Adriaen, F. Glorie, CCSL 73-76 (1963-1970).

Contra Iohannem Hierosolymitanum, PL 23, 355-398.

De viris illustribus, éd. E. C. Richardson, Leipzig, 1896.
Dialogus adversus Pelagianos, PL 23, 517-618.
 Lettres, éd. I. Hilberg, CSEL 54, (1910-1918), trad. Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1951 (3 vol.).

IOSIF FLAVIUS (FLAVIUS JOSÉPHE)

Antiquités judaïques, trad. en français sous la direction de Théodore Reinach par J. Weill, G. Mathieu et L. Hermann, Paris, Société des études juives, 1926-1929 = *Antiquitates iudaicae*, éd. Thackeray, LCL 489-490 (1998).

IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL

Apologie pour les chrétiens, éd. Ch. Munier, SC 507 (2006).
Apologies, éd. André Warville, Paris, Études augustiniennes, 1987.
Dialogue avec Tryphon, éd. Philippe Bobichon, Fribourg, Éd. universitaires, 2003.

La philosophie passe au Christ, l'œuvre de Justin, Apologie I et II, Dialogue avec Tryphon, Paris, Éd. de Paris, 1958; rééd. *Justin Martyr, Œuvres complètes*, éd. A. Hamman, Paris, Migne, coll. „Bibliothèque”, 1994.

LACTANTIU

De la mort des persécuteurs, éd. J. Moreau, SC 39 (2 vol., 1954).

LEON CEL MARE

Lettre 16, PL 54, 699-702, trad. Marc Fabre, P. Papillon, in: *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, LCI, pp. 295-304.

Lettre 168, PL 54, 1209-1210.

Sermons, PL 54, 138-552.

Sermons 39-42, éd. R. Dolle, SC 74 bis (1976).

LEON AL VI-LEA FILOSOFUL

Les Nouvelles de l'empereur Justinien, éd. Alphonse Béranger, Metz, Lamort, s.d., coll. „Corps de droit civil romain”, 13/14.
Nouvelles (Nenai diataxein), PG 107, 419-660.

MAR BARHADBESHABBA ARBAYA, EPISCOP DE HALWA.
Cause de la fondation des écoles, éd. A. Scher, *Patrologia orientalis* 4/4, Paris, Firmin Didot, 1907; rééd. Turnhout, Brepols, 1971.

MARCU DIACONUL

Vita sancti Porphyrii episcopi gazensis, PL 65 1211-1254, trad. Henri Grégoire et M.A. Kugener, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

MARTIN DE BRAGA

De correctione rusticorum, éd. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarum opera omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950, pp. 183-203.

MAXIM MĂRTURISITORUL

La Mystagogie, éd. Marie-Lucie Charpin-Ploix, PdlF 92, 2005.
Mystagogie, éd. A. Hamman, in *L'initiation chrétienne*, DDB, 1980, PdlF, pp. 251-291.

MAXIM DE TURIN

Sermons, PL 57, 221-760.

MELITON DE SARDES

Sur la Pâque, éd. O. Perler, SC 123 (1966).

MINUCIUS FELIX

Octavius, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

NARSAI (NERSÈS)

Sur le saint baptême, éd. R. H. Connolly, TS 8 (1909). Trad. fr. Ph. Gignoux, dans *L'initiation chrétienne*, „Ichtus, PdlF” pp. 195-247.

NICETA DE REMESIANA

De utilitate hymnorum, PL 68, 371-376, trad. angl. G. G. Walsh, FC 7 (1949).

Explanatio symboli, PL 52, 865-873.

Habita ad competentes, PL 52, 874-876. (Din greșeală, la Editura Migne, această lucrare este atribuită lui Niceta de Aquileia [454-485].)

NOVATIAN

De Trinitate, PL 3, 861-970.

Novatianii opera, éd. G. F. Diercks, CCSL 4 (1972).

OPTAT DE MILÈVE

De schismate donatistarum, PL 11, 883-1104.

Traité contre les donatistes, éd. M. Labrousse, SC 412 et 413 (1966).

ORIGEN

Commentaire sur saint Jean, éd. E. Preuschen, GCS 10 (1903); éd. C. Blanc, SC 5 vol. parus (1966-1992).

Commentaire sur saint Matthieu, éd. E. Klostermann, GCS 38 (1933); SC seulement X-XI, SC 162.

Contre Celse, éd. M. Borret, SC 5 vol. (1967-1976).

Exhortation au martyre, GCS 2-3 (1899); 22 (1913), trad. Solange Bouquet, dans PdlF 38 (1990), *Le Martyre dans l'Église ancienne*; éd. C. Morel, C. Noce, en préparation dans SC.

Homélies sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, les Juges, le Cantique, Jérémie, sur saint Luc, SC.

La Prière, trad. A. Hamman, Paris, DDB, 1977, PdlF 2.

Lettre à Grégoire (le Thaumaturge), éd. H. Crouzel, SC 148 (1969).

Sur la Pâque, fr. et grec, éd. O. Guéraud et P. Nautin, Paris, Beauchesne, 1979, coll. „Christianisme antique”, 2 ou: GCS 2-3 (1899); 22 (1913).

Traité des principes, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 5 vol. (1978-1984).

PALADIE

Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome, éd. A.-M. Malin-gre, F. Leclercq, SC 341 et 342.

Histoire lausique ou Les Moines du désert, intr. L. Leloir, trad. Carmélites de Mazille, Paris, DDB, 1981, PdlF.

PAULIN DE NOLA

Lettres, éd. W. Hartel, CSEL 29 (1894).

Poèmes, lettres et sermon, éd. Ch. Piétri, Namur, Soleil Levant, 1964.

PHILIPPE din SIDÉ.

Histoire chrétienne, fragment, PG 39, 229-230.

FILON DIN ALEXANDRIA

De vita contemplativa, éd. F. Daumas, 1963, Paris, Éd. du Cerf, CEC de Philon, 29.

Legatio ad Gaïum, éd. A. Pelletier, 1972, CEC de Philon, 32.

Quaestiones in Genesim et in Exodum, éd. F. Petit, O. Praem, 1978, CEC de Philon, 33.

PETRU HRISOLOGUL

Sermones, PL 52, 183-666.

PETRU LOMBARDUL

Sententiae, PL 192, 521-1112.

PLATON

La République, dans les *Œuvres*, t.1, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade”, 1953.

PLINIUS CEL TÂNĂR

Lettres, trad. A. M. Guillemin, 5e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1992.

PLUTARH din CHERONA

Œuvres morales, trad. Chr. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1972-2002.

PONTIUS

Vita Cypriani, éd. W. Hartel, CSEL 3, 3 (1871), XC-CX. Trad. fr. *Trois vies*, Cyprien, Ambroise, Augustin, éd. A. Hamman, trad. Nadine Plazanet-Siarri, PdlF 56, 1994.

PORFIRIE

Vita Plotini, *Vie de Plotin*, éd. Luc Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Denis O'Brien, Paris, Librairie Vrin, t.1 (index) 1982, t. II (texte grec et trad.) 1992.

PSEUDO-AUGUSTIN

Sermon Denis 6, éd. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1930. En français dans les *Œuvres complètes* de saint Augustin.

PSEUDO-CLEMENT

Homiliae, PG 2, 57-468.

Recognitiones, PG 1, 1157-1474.

Trad. fr. dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade”, 2005.

PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

Œuvres complètes, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

La Hiérarchie ecclésiale (Peri tēs ekklesiastikēs hierarchias), PG 3, 369-584.

PSEUDO-GHERMAN DE PARIS

Expositio antiquae liturgiae gallicanae, éd. E. C. Ratcliff, Londres, 1971; trad. partielle E. Kovalevsky, *Le Canon eucharistique de l'ancien rite des Gaules*, Paris, 1957.

PSEUDO-IUSTIN

Quaestiones et responsiones ad orthodoxos. Quaestiones christianorum ad gentiles. Quaestiones gentilium ad christianos, PG 6, 1249-1490.

QUODVULTEUS DIN CARTAGINA

Sermones de symbolo, De symbolo, Instructio ad competentes, Contra iudeos, paganos et arianos, éd. R. Braun, CCSL 60 (1976).

RUFIN DIN AQUILEEA

Apologia contra Hieronymum, éd. Manlio Simonetti, CCSL 20 (1961), pp. 29-123.

De adulteratione librorum Origenis, éd. Manlio Simonetti, CCSL 20 (1961), pp. 1-17.

De fide et symbolo, éd. C. A. Heurtley, Oxford, 1864.

Explication du credo des Apôtres, dans: *Rufin et Fortunat, Deux commentaires du credo des Apôtres*, PdlF 68, 1997.

SERAPION DE THIMUIS

Euchologion, éd. Maxwell E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thimus: A Literary, Liturgical and Theological Analysis*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1995; trad. fr. intégrale A. Hamman, dans: *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Fayard, 1952, pp. 179-200; partielle dans *L'Eucharistie*, Ichthus, DDB, 1981, pp. 38-48.

SOCRATE SCOLASTICUL (DIN CONSTANTINOPOL)

Histoire ecclésiastique, PG 67, 29-872; trad. fr., éd. P. Périchon, P. Maraval, SC 477, 493, 505 et 506 (2004-2007).

SOZOMEN

Histoire ecclésiastique, PG 67, 844-1630;

Livres I-VII: 3 vol. parus: SC 306, 418 et 495, éd. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah;

Livres I-IX: *Histoire de l'Église*, trad. Cousin, Paris, Pierre Rocolet, 1676 (avec une dédicace à Colbert).

Sozomenes Kirchengeschichte, Joseph Bidez, Berlin, 1995 (2^e éd.) GCS, nouvelle série, vol. 4.

SUETONIUS

Vie de Claude, éd. J.-C. Rolfe, LCL, 1914.

SULPICIU SEVER

Chroniques, éd. Gh. de Senneville-Grave, SC 441 (1999).

Gallus ou Dialogues sur les «vertus» de saint Martin, éd. J. Fontaine, SC 510 (2006).

Vie de saint Martin, éd. J. Fontaine, SC 133-135 (1967-1969).

SIMEON NOUL TEOLOG

Catéchèses, éd. Basile Krivocheïne, trad. Joseph Paramelle, SC 96, 104, 113 (1963-1965).

TACIT (CORNELIUS TACITUS)

Annales, éd. H. Gélzer, Paris, Les Belles Lettres, 1923-1925; nouvelle éd. dans la même collection par P. Willeumier, J. Hellegouarch, 4 vol., 1990-1994.

LE TALMUD DE BABYLONE

Aggadah du Talmud de Babylone: La source de Jacob – Ein Yaakov, trad. par Arlette Elkaim-Sartre, introduction à la littérature talmudique par Marc-Alain Ouaknin, Lagrasse (Aude), Éd. Verdier, 1990, 2^e éd.

TERTULIAN

Apologeticum, éd. H. Hoppe, CSEL 69 (1939).

Apologie, éd. bilingue latin-français trad. J.-P. Waltzing et P.-E. Dauzat, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

De anima, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20 (1890); *Traité de l'âme*, trad. fr. E. A. de Genoude, 1852.

Du baptême, éd. R. F. Refoulé, M. Drouzy, SC 35 (1952) et Paris, Éd. du Cerf, coll. «Foi Vivante», 176, 1976.

Contre Marcion, éd. R. Braun, Cl. Moreschini, SC 365, 368, 399, 456, 483 (1991-2004).

Contre les valentiniens, éd. J.-C. Fredouille, SC 280 et 281 (1980-1981).

De corona, éd. F. Ehler, *Tertulliani opera omnia*, ed. major, I, Leipzig, 1853, pp. 883-910; *De la couronne du soldat*, trad. du latin par Florimond de Raemond, Conseiller du Roy en sa cour de Parlement de Bordeaux, Cambray, de l'imprimerie de Jean de la Rivière, 1613 (67 p.).

De habitu muliebri et *De cultu feminarum*, éd. A. Kroymann, CSEL 70 (1942), pp. 1-58. *La Toilette des femmes*, éd. M. Turcan, SC 173 (1971).

De idolatria, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20 (1890), pp. 30-58; *De l'idolâtrie*, trad. fr. E. A. de Genoude, 1852.

De jejuniis adversus psychicos, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20 (1890) pp. 274-297, *Du jeûne contre les psychiques*, trad. fr. E. A. de Genoude, 1852.

De oratione, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CSEL 20 (1890), pp. 180-200; *De la prière*, trad. fr. dans *Connaissance des Pères de l'Église 8* (1983), Paris, éd. Nouvelle Cité.

De pallio, éd. Q. Cataudella, *Il mantello di Saggazza. De pallio*, Gênes, 1947.

De la prescription contre les hérétiques, éd. F. Refoulé, SC 46 (1957).
De pudicitia, La pudicité, éd. C. Micelli, C. Munier, SC 394 et 395 (1993).

De resurrectione carnis, éd. A. Kroymann, CSEL 47 (1906), pp. 25-125 - *La Résurrection des morts*, PdlF 15.
Des spectacles, éd. M. Turcan, SC 332 (1986).

TEODOR CIETUL

Histoire ecclésiastique, fragments (Eklogi et les ekklesiastikos istorias), PG 86/1, 165-216.

TEODOR AL MOPSUESTEI

Homélies catéchétiques, éd. R. Tonneau, R. Devreesse, Bibliotheca Apostolica Vaticana, «Studi e Testi», 145, 1949; autre trad. Muriel Debié, Guy Couturier, Thaddée Matura, introd. Antoine de Lournel, PdlF 62-63 (1996).

TEODORET AL CIRULUI

Erasmiste, éd. G. H. Ettlinger, Oxford, 1975.
Histoire des moines de Syrie et Histoire Philothée, éd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, SC 234 et 257 (1977-1979); *Histoire des moines*, dans *Vie des Pères du désert*, LC 4.

TEOFIL AL ANTIOHIEI

Trois livres à Autolycus, éd. G. Bardy, J. Sender, SC 20 (1948).

TIMOTEI AL ALEXANDRIEI

Réponses canoniques (Apokrisis kanonikai), PG 33, 1295-1308.

VASILE CEL MARE

Lettres, éd. Yves Courtonne, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1957-1966.

Sur le baptême, éd. J. Ducatillon, SC 357 (1989); PG 31, 1513-1628.

Sur le Saint-Esprit, éd. B. Pruche, SC 17 bis (1968).

VINCENTIU DE LERIN

Commonitorium, éd. R. S. Moxon, Cambridge, 1915; éd., trad.

Michel Meslin, Namur, Soleil Levant, 1959.

Tradition et progrès, le Commonitorium, trad. Pierre de Labriolle, Paris, DDB, 1978, «Ichtus, PdlF».

Autori moderni

ALFEYEV, H. (hiéromoine), *Dukhovnoe obrazovanie iu khristianskom Vostoke v I-VI vekakh* (La formation spirituelle dans l'Orient chrétien du I^{er} au VI^e siècle), Moscou, Krutitskoe patriarshoe podvorie, 1999, pp. 67-121.

ANDRIEU, M., *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, 5 vol., Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948.

ARRANZ, M., «Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin», *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Rome, 1978.

ATTIA, A. S., «Catechetical school of Alexandria», *CE*, t. II, pp. 469-474.

BARDY, G., «Aux origines de l'école d'Alexandrie», *Recherches de science religieuse* 27 (1937), pp. 65-90.

—, «Les écoles romaines au second siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique* 28 (1932), pp. 501-532.

—, «La littérature patristique des questions et réponses sur l'Écriture sainte», *Revue biblique* 42 (1933), pp. 211-229.

—, «Manichéisme», *DTC* IX/2, col. 1841-1895.

—, «Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie», *Vivre et penser* 2 (1942), Paris, Librairie Lecoffre, pp. 81-109.

BAREILLE, G., «Catéchuménat», *DTC* 2 (1932), col. 1968-1987.

BARNARD, L. W., «Some liturgical elements in Athanasius' festal epistles» in: E. A. LIVINGSTON (ed.), *Studia patristica* 13/2, Berlin, Akademie-Verlag, 1975, pp. 337-342.

BATIFFOL, P., «Arcane», *DTC* 1, col. 1738-1758.

BAUR, C., *John Chrysostom and His Time*, 2 vol., Westminster, Newman Press, 1959.

BÉRAUDY, R., «Scrutinies and exorcisms» in: *Adult Baptism and the Catechumenate*, New York, Paulist Press, 1967, t. XXII, pp. 57-61.

BERNTSEN, J. A., «Christian affections and the catechumenate», *Worship* 52 (1978), pp. 194-210.

BEST, E., «1 Peter» dans: B. M. METZGER (éd.), *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 583-586.

BEYER, H. W., «Katechēō» in: G. KITTEL (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1965, t. III, pp. 638-640.

- BIALIK, H.N., *The Book of Legends, Sefer Ha-Aggadah*, New York, Schocken Books, 1992.
- BITTON-ASHKELONY, B., *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- BOTTE, B., *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932.
- BOURGEOIS, H., "The catechumenate in France today", in: *Becoming a Catholic Christian*, New York, 1979, pp. 10-21.
- BOUSSET, W., "Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen", *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1915, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1916, pp. 435-485.
- BRADSHAW, P.F., "Baptismal practice in the alexandrian tradition: Eastern or western?", in: *Essays in Early Eastern Initiation*, Alcuin/Grow Liturgical Study 8, 1988, pp. 5-30.
- , *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, New York, Oxford University Press, 1982.
- , "Diem baptismo sollempniori: Initiation and easter in Christian antiquity" in: *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1995.
- , *Eucharistic Origins*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- , *The Search for the Origins of Christian Worship: Source and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- , "Who wrote the Apostolic Tradition? A response to Alistair Stewart-Sykes", SVTQ 48 (2004), pp. 195-206.
- BRADSHAW, P.F., JOHNSON, M.E., PHILLIPS, L. E. (ed.), *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2002.
- BRENT, A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of Monarch-Bishop*, Appendix to *Vigiliae christianae*, 31, Leyde, Brill, 1995.
- BROWN, P., *La Vie de saint Augustin*, trad. Jeanne-Henri Marrou, Paris, Éd. du Seuil, 1971/2001.
- BROWN, R.E., MEIER, J. P., *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York, Paulist Press, 1982.
- BRUSSELMANS, C., *Les Fonctions de parrainage des enfants aux premiers siècles de l'Église*, Paris, Institut supérieur de pastorale cathédrique, 1962.
- BULLOUGH, D., *The Age of Charlemagne*, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1965.
- BURKERT, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987; *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2003, coll. "Vérité des mythes".
- BURNMESTER, O.H.E., "The baptismal rite of the Coptic church", *Bull. of the Society for Coptic Archaeology* 11 (1945), pp. 27-86.
- BUSCH, D.B., "De modo quo sanctus Augustinus descripsit initiationem christianam" in *Ephemerides Liturgicae* 52 (1938), pp. 385-483.
- CAGNAT, R., *Carthage, Timgad, Tébessa*, Paris, 1912.
- CAMPENHAUSEN, H. VON, *The Fathers of the Latin Church*, Londres, Adam and Charles Black, 1960, *Les Pères latins*, Paris, Éd. du Seuil, 1988, coll. "Livres de Vie", n°96.
- CAPELLE, Bernard, "L'introduction du catéchuménat à Rome", in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933), pp. 129-154.
- CARRINGTON, R., *Primitive Christian Catechism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1940.
- CAVALLOTTO, G., *Catechumenato antico. Diventare cristiani con i padri*, Bologna, Éd. Dehoniane, 1996.
- CERRATO, J.A., "The association of the name Hippolytus with a church order now known as *The Apostolic Tradition*", SVTQ 48 (2004), pp. 179-194.
- CHAMBERS, T.W., "The Homilies of Saint John Chrysostom" in: *The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second series*, t. XII, Édimbourg, T&T Clark, 1989.
- CHAVASSE, A., "La structure du carême et les lectures des messes quadragesimales dans la liturgie romaine", in *La Maison-Dieu* 31 (1952), pp. 76-119.
- CHITTY, D.J., *Et le désert devint une cité*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980, coll. "Spiritualité orientale", n°31.

- CONYBEARE, F.C., MACLEAN, A. J., „Barberini Eucharologion”, în: *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905.
- COPE, O.L., *Matthew, a Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*, Washington, CBQ Monographs 5, 1976.
- COPPENS, J., *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren, 1925.
- COQUIN, R.-G., „Canons of Hippolytus”, CE, t. II, p. 458.
- CULLMANN, O., *Le Baptême des enfants*, Neuchâtel-Paris, 1948.
- CULPEPPER, R.A., *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation into the Nature of Ancient Schools*, Missoula, The Scholars Press, 1975.
- DALEY, B.E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody (Mass.), Hendrickson, 2003.
- DANIELOU, J., *Bible et Liturgie*, Paris, Éd. du Cerf, 1962.
- , *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris, Fayard, coll. „École de la Foi”, 1968.
- , „La catéchèse dans la tradition patristique”, în: E. FERGUSON (éd.), *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*, New York, Garland Publishing Inc., pp. 279-292.
- , *Origène*, Paris, La Table Ronde, 1948.
- DELLA PORTELLA, L., *Subterranean Rome*, Cologne, Könnemann, 2000.
- DENZINGER, H., *Ritus Orientalium*, Würzburg, 1961.
- DIX, G., *The Shape of the Liturgy*, Londres, Dacre Press, 1970.
- DODD, C. H., *Apostolic Preaching*, New York, Harper and Brothers, 1944.
- DONDEYNE, A., „La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 28 (1932), pp. 5-33, 751-787.
- DOVAL, A., *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, Washington, D. C., Catholic University of America, 2001.
- DREWERY, B., „The condemnation of Origen: Should it be reversed?” în: R. HANSON și H. CROUZEL (éd.), *Origeniana Tertia*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1985, pp. 271-277.
- DUJARIER, M., *Brève histoire du catéchuménat*, Abidjan, Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest, 1982.

- , *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries*, New York, 1979.
- , *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1962.
- , „Sponsorship” în: *Adult Baptism and the Catechumenate*, New York, Paulist Press, 1967, pp. 45-50.
- FANAZZA, J.A., *The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1988.
- FEDOTOV, G.P., *The Russian Religious Mind*, Belmont (Mass.), Nordland Publishing Company, 1975.
- FELICI, S., *Esgesi e catechesi nei padri. Sec. IV-VII*, Rome, 1994.
- FERGUSON, E., *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*, New York, Garland Publishing, 1993.
- FIELD, A., *From Darkness to Light: How One Became a Christian in the Early Church*, Ben Lomond, Conciliar Press, 1997.
- FINN, T.M., *Early Christian Baptism and the Catechumenate*, 2 vol., Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1992.
- , *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Paulist Press, 1997.
- , *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies, Conversion in Fifth Century North Africa*, New York, Newman Press, 2004.
- , *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1967.
- FITZGERALD, A., *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries*, Lampeter (UK), The Edwin Mellen Press, 1988.
- FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion from Paganism to Christianity*, New York, Henry Holt and Co., 1997.
- FREDOUILLE, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études augustiniennes, 1972.
- FREND, W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- GAUCHE, W.J., *Didymus the Blind, an Educator of the Fourth Century*, Washington, 1934.
- GAVRILYUK, P., „Canonical liturgies: the dialectic of *lex orandi* and *lex credendi*”, în: W. Abraham (éd.), *Canonical Theism*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 2007.

- , „Melito's influence upon the anaphora of the Apostolic Constitutions 8. 12”, *Vigiliae christianae* 59 (2005), pp. 355-376.
- , *The Suffering of the Impossible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- GOODENOUGH, E.R., *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Amsterdam, Philo Press, 1969.
- GRANT, R.M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia, Westminster, 1988.
- GROSSMAN, R., „Narthex”, *CE*, 1, pp. 213-214.
- GUILLAUMONT, A., „Le dépassement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien”, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 76 (1968-1969), pp. 31-58.
- HAMMAN, A., *Prêtres des premiers chrétiens*, Paris, Fayard, 1952.
- HARKINS, P.W., *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, New York, Paulist Press, 1962.
- HARMLESS, W., *Augustine and the Catechumenat*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1995.
- HEFELE, C.J., *A History of the Christian Councils*, 5 vol., trad. anglaise de W. R. Clark, Edimbourg, T & T Clark, 1894.
- , *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, trad. Dom H. Leclercq, Paris, Letouzey et Ané, t. I, 1907; t. II, 1908 (réimpr. New York, G. Olms, 1973).
- HEZARD, C., *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900.
- HILGARTH, J.N., *Christianity and Paganism*, 350-750, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- HOEK, A. VAN DEN, „The 'catechetical' school of early Christian Alexandria and its phylonic heritage”, *Harvard Theological Review* 90 (1997), 1, pp. 59-87.
- HURTADO, L.W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 2003.
- JOHNSON, M.E., „From three weeks to forty days: Baptismal preparation and the origins of Lent”, in: *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1995.
- , *The Prayers of Sarapion of Thmuis*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1995.
- JONES, C. et al., *The Study of Liturgy*, New York, Oxford University Press, 1992.
- JUNGSMANN, J.A., *The Early Liturgy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1959.
- KAVANAGH, A., *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, New York, Pueblo, 1989.
- KELLY, H.A., *The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, Londres, Longmans, Green & Co., 1950.
- , *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- KOPECEK, T.A., „Neo-arian religion: The evidence of the Apostolic Constitutions”, in: R. C. GREGG (éd.), *Arianism, Historical and Theological Reassessments, Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, Cambridge (Mass.), The Philadelphia Patristic Foundation, pp. 153-180.
- KRAELING, C.H., *The Christian Building*, New Haven, Dura-Europos Publications, 1967.
- KRAUTHHEIMER, R., *Early Christian and Byzantine Architecture*, Baltimore (Maryland), Penguin Books, 1965.
- KREIDER, A., „Military service in the church orders”, *Journal of Religious Ethics* 31 (2003), pp. 412-442.
- KRETSCHMAR, G., „Recent research on Christian initiation”, *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1995, pp. 11-34.
- KUCHAREK, C.A., *The Sacramental Mysteries*, Allendale, Allodia Press, 1976.
- LABRIOLLE, P. DE, *Tertullien, De praescriptione haereticorum*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1907.
- , *La Crise montaniste*, Paris, Leroux, 1913.
- LAGES, M.F., „Étapes de l'évolution du carême à Jérusalem avant le V^e siècle. Essai d'analyse structurale”, *Revue des études arméniennes* 6 (1969), pp. 67-102.
- LAISTNER, M.L.W., *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1951.
- LALANNE, J.A., *L'influence des pères de l'Église sur l'éducation publique*, Paris, 1850.
- LAURENTIN, A. et DUJARIER, M., *Catechuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Paris, Centurion, 1969.

- LEBRETON, J., „La foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 19 (1923), pp. 481-506; 20 (1924), pp. 5-37.
- , „Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle”, *Recherches de science religieuse* 24 (1934), pp. 129-164.
- LECLERCQ, H., „Catéchuménat-Catéchisme-Catéchumène”, *DACL* 2, col. 2530-2579.
- LEHMANN-HARTLEBEN, K., „Excavations in Samothrace”, *American Journal of Archaeology* 43 (1939), pp. 133-145.
- LIETZMANN, H., *Mass and the Lord's Supper*, Londres, 1953; original allemand: *Messe und Herrenmahl Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Bonn, Markus und Weber, 1926.
- LIEU, S.N.C. și MONTSERRAT, D. (éd.), *From Constantine to Julian. Pagan and Byzantine Views. A Source History*, Londres et New York, Routledge, 1996.
- MACMULLEN, R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1997.
- , *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1984.
- MAERTENS, T., *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Saint-André-lez-Bruges, Biblica, 1962.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, 6^e éd.
- MATEOS, J., *Le Typicon de la Grande Église*, II, *Le Cycle des fêtes mobiles*, Orientalia Christiana Analecta, 166, Rome, 1963, pp. 38-39.
- MAZZA, E., *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, New York, Pueblo, 1989.
- , *The Origin of the Eucharistic Prayer*, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1995.
- McGOWAN, A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- McGUCKIN, J.A., „Martyr devotion in the alexandrian school: Origen to Athanasius”, in: D. WOOD (éd.), *Martyrs and Martyrologies*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 35-45.
- McKENNA, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, Catholic University of America, 1938.

- MEEKS, W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1983.
- METZGER, B., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- MICHEL, A., „Portier”, *DTC* 12/2, col. 2600-2602.
- MINGANA, A., „Synopsis of Christian doctrine in the fourth century according to Theodore of Mopsuestia”, *Bulletin of the John Rylands Library* 5 (1918-1920), pp. 296-316.
- , *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Woodbrooke Studies, 5, Cambridge, 1933.
- , *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies, 6, Cambridge, 1933.
- MITCHELL, L.L., *Baptismal Anointing*, Londres, SPCK, 1966.
- , *Worship: Initiation and the Churches*, Washington, The Pastoral Press, 1991.
- MONTEFIORE, H., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, Adam & Charles Black, 1964.
- MOORE, G.F., „The theological school of Nisibis”, in: *Studies in the History of Religions*, New York, Macmillan, 1912, pp. 255-269.
- MORIN, G., „Étude sur une série de discours d'un évêque (de Naples?) au V^e siècle”, *Revue bénédictine* 11 (1894), p. 392.
- MOULE, C.F.D., *Worship in the New Testament*, Richmond, John Knox Press, 1961.
- MURPHY, F.X., „Catechesis”, *NCE*, t. III, p. 208.
- NAUJ, trad. *La Didascalie*, Paris, Lethielleux, 1902.
- OSBORN, E., „Origen: The twentieth century quarrel and its recovery”, in: Robert J. DALY (éd.), *Origeniana Quinta*, Louvain, Peeters, 1992, pp. 26-39.
- PEARSON, B.A., „Earliest Christianity in Egypt: Some observations”, in: *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, pp. 132-160.
- PETERSON, E., „Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung”, *Theologische Zeitschrift* 3 (1947), pp. 1-15.
- PETT, P., *Les Étudiants de Libanius*, Paris, 1956.
- PHILLIPS, L.E., „Daily prayer in the Apostolic Tradition of Hippolytus”, *The Journal of Theological Studies* 40 (1989), pp. 389-400.

- PLACES, E. DES, „Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé?“, *Recherches de science religieuse* 40 (1952), pp. 129-138.
- POST, P., „La liturgie en tant qu'architecture? Remarques sur la relation entre le *Testamentum Domini Jesu Christi* et l'architecture des églises dans l'Illyricum oriental“, *Bijdragen* 42 (1981), pp. 392-420.
- PUECH, H.C., „La symbolique du cerf et du serpent“, *Cahiers archéologiques* 4 (1949), pp. 18-60.
- PUNJET, P. DE, „Le sacramentaire romain de Gellone“, *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, IV, Rome, 1938, pp. 90-91.
- , „Catéchuménat“, *DACL* 2, col. 2579-2621.
- QUASTEN, J., *Initiation aux Pères de l'Église*, 4 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1955-1986.
- , „The painting of the Good Shepherd at Dura-Europos“, in: P. C. FINNEY (ed.), *Art, Archaeology, and Early Christianity*, New York & Londres, Garland Publishing, 1993, pp. 273-294.
- , „Theodore of Mopsuestia on the exorcism of cilicium“, *Harvard Theological Review* 35 (1942), pp. 209-219.
- RATCLIFF, E.C., *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Londres, Henry Bradshaw Society, 1971.
- REFOULÉ, R.F., Introduction au *De Baptismo* de Tertullien, Paris, 1952, SC 35.
- RENOUX, A., *Le Codex arménien Jérusalem 121*, Turnhout, Brepols, 1970.
- RIEDEL, W., CRUM, W.E., *The Canons of Athanasius of Alexandria: Text and Translation Society*, Londres, 1904.
- RIES, J., „Manichaeism“, NCE 9, pp. 157-158.
- RILEY, H.M., *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington, D. C. Catholic University of America Press, 1974.
- ROCHAT, L.L., *Le Catéchuménat au IV^e siècle d'après les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem*, Genève, 1875.
- ROSTOVITZ, M.I., *Dura-Europos and Its Art*, Oxford, 1938.
- SAGARDA, A.I. și SIDOROV, A.L., „Antiochijskaya bogoslovskaya skola i ee predstaviteli“ (L'école théologique d'Antioche et ses représentants), *Uchenye Zapiski* fasc. 3, Moscou, Institut de théologie Saint-Jean-le-Théologien, pp. 139-192 (în limba rusă).
- SAWHILL, J.A., *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom*, Princeton, 1928.
- SAXER, V., *Les Rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988.
- SCHMEMMANN, A., *D'eau et d'esprit*, Paris, Desclee de Brouwer, 1982.
- , *Introduction à la théologie liturgique*, traduit en abrégé, Cours par correspondance de l'Institut Saint-Serge, Paris, 1972-1976 (pro manuscripto); *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1966.
- SEEBERG, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1966.
- SHEERIN, D. J., *The Eucharist*, Wilmington, Michael Glazier, 1986.
- SHEPHERD, M.H., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, Londres, Lutterworth Press, 1960.
- SIDOROV, A.I., „Les débuts de l'école d'Alexandrie: Pantène, Clément d'Alexandrie, Uchenye Zapiski fasc. 3, Moscou, Institut de théologie Saint-Jean-le-Théologien, pp. 56-138 (în limba rusă).“
- SMALLWOOD, E.M., *The Jews under Roman Rule*, Leyde, Brill, 1976.
- SMITH, M., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973.
- STRAWLEY, J.H., *St Ambrose „On the Sacraments“ and „On the Mysteries“*, Londres, SPCK, 1950.
- STEPHENSON, A.A., „The lenten catechetical syllabus in fourth-century Jerusalem“, *Theological Studies* 15 (1954), pp. 103-116.
- STEWART-SYKES, A., „Traditio apostolica: The liturgy of third century Rome and the hippolytean school“, *SVTQ* 48 (2004), pp. 179-248.
- , *Hippolytus. On the Apostolic Tradition*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- TALLEY, T.J., *The Origins of the Liturgical Year*, New York, Pueblo, 1986.
- TELFER, W., *Cyril of Jerusalem and Nemesis of Emesa*, Philadelphia, Westminster Press, 1955.

- THOMSON, R.W., *The Teaching of St Gregory: An Early Armenian Catechism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970.
- THURSTON, H., „When baptism was delayed”, *The Month* 152 (1928), pp. 529-541.
- TOUTON, G., „La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparée à celles de saint Augustin et de Théodore de Mopsueste”, *Proche-Orient chrétien* 1 (1951), pp. 265-285.
- TRIGG, J.W., „Origen man of the Church”, in: R. J. DALY (éd.), *Origeniana Quinta*, Louvain, University Press, 1992.
- TRIPOLIS, A., „Phos Hilaron, ancient hymn and modern enigma”, *Vigiliae christianae* 24 (1970), pp. 189-196.
- TURCK, A., „Catechesis et catéchisme chez les premiers Pères”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963), pp. 361-372.
- , *Evangelisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, 1962.
- TURNER, C.H., „A critical text of the *Quicumque vult*”, *Journal of Theological Studies* II (1910), pp. 401-411.
- USPENSKY, N.D., *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1985.
- VAILLANT, A., „La traduction vieux-slave des catéchèses de Cyrille de Jérusalem, *La Dernière Catéchèse*”, *Bizantino-slavica* 4 (1932), pp. 253-302.
- VAN DEN BROEK, R., *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leyde, Brill, 1996.
- VAN DEN EYNDE, D., *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux et Paris, 1933.
- VILLECOURT, L., „Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Eglise copte”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922), pp. 12-19.
- WAGNER, G., „Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen”, *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte, o. s. b.*, Louvain, 1962, pp. 525-537.
- , „Une liturgie anormale”, in: A. M. TRIACCA și A. PISTOLA (éd.), *Trinité et liturgie*, Rome, Edizioni Liturgiche, 1984, pp. 385-393.
- WAINWRIGHT, G., „The baptismal Eucharist before Nicea”, *Studia liturgica* 4 (1965), pp. 9-36.
- WALDEN, J.W.H., *The Universities of Ancient Greece*, New York, 1909.
- WALKER, R.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes towards Jerusalem in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- WALZER, R., *Galen on Jews and Christians*, Londres et Oxford, Oxford University Press, 1949.
- WHITAKER, E.C., *Documents of the Baptismal Liturgy*, Londra, SPCK, 1970.
- WILKEN, R.L., „Alexandria: A school for training in virtue”, in: *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, pp. 15-30.
- , *Christians as the Romans Saw Them*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 2003.
- WILKINSON, J., *Egeria's Travel to the Holy Land*, Jérusalem, Ariel Publishing House, 1971, rééd. 1981.
- WINKLER, G., „The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications”, *Worship* 52 (1978), pp. 24-45.
- YARNOLD, E.J., „Anointing in baptism”, *Living Stones* 1 (1987), pp. 27-31.
- , *The Ave-Inspiring Rites of Initiation*, éd. M. E. Johnson, Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 1994.

Indici

- Adam - 105, 106, 241, 242, 277, 309, 329, 359, 365
 Agar - 131
 Alexandru al Ierusalimului - 118
 Ambrozie al Milanului - 179, 221, 226, 263, 273, 276, 278, 283-287, 290, 291, 296, 297, 299, 300, 302-305, 308, 337
 Apolo - 92
 Arie - 189, 206
 Arnobiu - 246
 Avraam - 41, 45, 75, 82, 118, 131, 224
 Bar-Kochba - 154
 Caracalla - 118
 Carol cel Mare - 309
 Casiodor - 112, 282
 Celsus - 123, 125-127, 135, 138, 139, 141, 144, 147, 154, 256
 Chiril al Alexandriei - 207, 256, 372
 Chiril al Ierusalimului - 6, 126, 149, 157, 159-160, 163, 171, 178-180, 182-184, 187-193, 195-200, 205, 217-219, 225, 227, 244, 277, 285-287, 294, 295, 297, 299, 300, 305, 310, 328
 Cicero - 95, 260
 Ciprian al Cartaginei - 254, 294
 Clement Alexandrinul - 107, 108, 111-115, 122-128, 130, 131, 137, 140-143, 145-147, 153, 198, 372
 Clovis - 315-317
 Constituțiile Apostolice - 86, 91
 Didahia - 39, 59-61, 68, 71, 73, 74, 81, 83, 84, 100, 192, 203
 Didascalia - 71, 340
 Dionisie al Alexandriei - 120
 Egeria - 157-158, 173, 177, 178, 180, 181, 183, 188, 192, 195, 196, 318, 369
 Filioque - 324, 325
 Filon din Alexandria - 19, 130, 131, 225, 226
 Filostrate - 256
 Galien - 123
 Georgia - 195
 Homer - 94, 164
 Ilarie de Poitiers - 283
 Ioan Botezătorul - 22, 23, 28, 52, 83, 91, 140, 280
 Iosif din Arimatea - 25
 Ipolit al Romei - 166, 280
 Iustin Martirul - 68, 110, 112, 122, 145, 154, 181
 Libaniu - 168, 209
 Lucian din Samosata - 62
 Marcu Aureliu - 110
 Menandru - 169
 Nașterea lui Hristos - 175
 Noe - 75, 224

- Novațian - 211-212
 Origen - 6, 14, 59, 60, 63-66, 72, 88, 110, 112, 116-120, 122-141, 144-147, 154, 167, 181, 185, 192, 204-208, 225, 227, 229, 297, 308, 337, 360, 364-365, 368
 Petroniu - 62
 Platon - 109, 169, 342
 Pontiu Pilat - 43
 Rufin - 111, 112, 116, 117, 121, 173, 262, 289, 291, 349, 354
 Sanhedrin - 53
 Simeon Noul Teolog - 232
 Siria - 86, 112, 119, 204, 205, 207, 211, 214, 220, 225, 233, 245, 318
 Sozomen - 91, 121, 134, 151, 157-159, 161-164, 167-169, 174, 176, 177, 186, 189, 190, 209, 221, 276, 314-316
 Tatăl Nostru - 16
 Teognost - 120
 Tesalonic - 175, 276
 Tora - 131
 Valens - 174, 314
 Vasile al Cezareei - 167
 Vasilide - 143
 Venus - 91, 154, 156, 329
 Zeus - 153

În colecția *Patristica*, seria *Studii*, au apărut:

1. Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus*
2. Paul L. Gavriluk, *Pătimirea Dumnzeului Nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*
3. Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*
4. Ioannis G. Kourembeles, *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*
5. Hannah Hunt, *Plănsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de poezie în scrierile Părinților bizantini și sirieni*
6. Pr. dr. Roger Coresciuc, *Omiliile Sfântului Grigorie Palama. Analiză omiletică*
7. Pr. Stéphane Bigham, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa iconoclastă. Respingeria unor ipoteze teologice moderne*
8. Ilarion Alfeyev, *Mitropolit de Volokolamsk, Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*
9. Alexis Torrance, *Pocăința în Antichitatea târzie. Asceza la Părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine (cca 400-650 d.Hr.)*
10. Greg Peters, *Sfântul Petru Damaschinul - monah bizantin și teolog duhovnicec*
11. Pr. Andrew Louth, *Introducere în teologia ortodoxă*
12. Paul L. Gavriluk, *George Florinsky și renașterea religioasă rusă*
13. Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*
14. George P. Bithos, *Sfântul Metodie al Constantinopolului. Studiu asupra vieții și scrierilor sale*
15. Norman Russell, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*



16. Augustine Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Casian*
17. Dimitrios Tselenghidis, *Har și libertate în tradiția patristică a sec. al XIV-lea*
18. Daniel J. Sahas, *Sfântul Ioan Damaschinul. Despre Islam - „erezia ismaeliților”*
19. Jean-Claude Larchet, *Viața și opera teologică a lui Grigorie al II-lea Cipriotul*
20. Pr. John Behr, *Ascetism și antropologie la Sfântul Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul*
21. Nestor Kavvadas, *Pneumatologia Sfântului Isaac Sirul*
22. Pr. Josiah Trenham, *Căsătorie și feciorie în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*
23. Hans Urs von Balthasar, *Liturgia cosmică. Universul în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*
24. Stephen J. Shoemaker, *Fecioara Maria în credința și evoluția creștină primară*
25. Eirini A. Artemi, *Învățătura despre Sfânta Treime a Sfântului Isidor Pelusiotul și influența sa asupra teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei*
26. Paul L. Gavrilyuk, *Cateheză și catehumenat în primele veacuri ale Bisericii*

În curs de apariție:

Laurence Decousu, *Pierderea Duhului Sfânt și redobândirea Sa în Biserica primară. Reprimirea ereticilor și a penitenților în Apus din secolul al III-lea până la Sfântul Grigorie cel Mare*

Redactor: Dragos Dăscă
Corector: Ovidiu Clapa
Tehnoredactor: Rema Zăgrava
Design copertă: Lucian Dragomir
DTP: Leonard Lunguleuc

Editura Doxologia, Cuza-Vodă 51, 700038, IASI
Tel.: 0232216693; Fax: 0232216694
<https://edituradoxologia.ro>
E-mail: editura@doxologia.ro
® Editura Doxologia